Filosofía Contemporánea

Lógica formal y lógica trascendental

Ensayo de una crítica de la razón lógica

Edmund Husserl



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO · INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS

LÓGICA FORMAL Y LÓGICA TRASCENDENTAL

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

*

Rector: Dr. Ignacio Chávez

Secretario General: Dr. Roberto L. Mantilla Molina

Director de Publicaciones: Lic. Rubén Bonifaz Nuño

CENTRO DE ESTUDIOS FILOSÓFICOS

Colección: Filosofía Contemporánea

Director: Eduardo García Máynez

Secretario: Rafael Moreno

Consejero: Robert S. Hartman

EDMUND HUSSERL

LÓGICA FORMAL Y LÓGICA TRASCENDENTAL

ENSAYO DE UNA CRÍTICA DE LA RAZÓN LÓGICA

Traducción de

LUIS VILLORO

CENTRO DE ESTUDIOS FILOSÓFICOS
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
1962

SUMARIO

PRIMERA SECCIÓN

LAS ESTRUCTURAS Y EL ALCANCE DE LA LÓGICA FORMAL OBJETIVA

A. *EL CAMINO DE LA LÓGICA TRADICIONAL A LA PLENA IDEA DE LA LÓGICA FORMAL*

B. DILUCIDACIÓN FENOMENOLÓGICA DE LA BILATERALIDAD DE LA LÓGICA FORMAL COMO APOFÁNTICA FORMAL Y ONTOLOGÍA FORMAL

SEGUNDA SECCIÓN

DE LA LÓGICA FORMAL A LA LÓGICA TRASCENDENTAL

APÉNDICE I

APÉNDICE II

ÍNDICE DE NOMBRES

INTRODUCCIÓN

Lo que hoy llamamos ciencia en sentido estricto no es la ciencia en el sentido, históricamente más antiguo, de una elaboración de la razón teórica efectuada de modo ingenuo y directo. Sólo en un sentido lato llamamos aún ciencias a las filosofías de la época anterior a Platón, o a las formas culturales semejantes de otros pueblos y otros tiempos. Sólo les concedemos validez de formas o etapas iniciales de la ciencia. La ciencia en sentido nuevo nace, por vez primera, de la *fundamentación platónica de la lógica* concebida como una esfera que investiga los requisitos esenciales del saber "auténtico" y de la ciencia "auténtica", concebida por ende como una exposición de las normas conforme a las cuales pueda construirse una ciencia que aspire conscientemente a legitimidad normativa general y que conscientemente justifique su método y su teoría. Por su intención, esta justificación lógica es una justificación totalmente por principios puros. Así, la ciencia en sentido platónico ya no será una actividad ingenua por interés puramente teórico. También pretenderá justificar, en principio, la autenticidad y la validez necesaria de cada uno de sus pasos. Su sentido original consiste, pues, en que la evidencia lógica fundamental que resulta de la idea pura del conocimiento posible y del método de conocimiento en general, precede a los métodos efectivamente practicados por la ciencia y a las formas fácticas de ciencia; esta evidencia sirve de guía, en la práctica, a unos y a otras. Su sentido no consiste, en cambio, en tomar por norma el *factum* de algún método o el de alguna ciencia desarrollados con ingenuidad, para dar forma legítima a las operaciones científicas.

La lógica de Platón nació de la reacción contra la negación universal de la ciencia por parte del escepticismo sofista. Puesto que el escepticismo negaba la posibilidad, en principio, de cual-

quier "filosofía", de cualquier ciencia en general, Platón tenía precisamente que examinar y fundamentar críticamente la *posibilidad, en principio,* de la misma. Puesto que la ciencia en general estaba en cuestión, no se podía naturalmente suponer como *factum* ninguna ciencia. Así, fue encaminado Platón hacia la idea pura. Su dialéctica, que no derivaba de las ciencias fácticas, que era puramente ideal y describía normas puras, su lógica o teoría de la ciencia —para decirlo con nuestras palabras— tenía la misión de hacer posible por primera vez la ciencia fáctica, de servirle de guía en la práctica. Y al cumplir justamente esa misión, la dialéctica ayudó efectivamente a crear ciencias en sentido estricto, ciencias que estaban claramente implicadas en la idea de una ciencia lógica y que trataban de realizar en lo posible esa idea: como las matemáticas exactas y la ciencia rigurosa de la naturaleza, cuyos desarrollos posteriores, en superiores niveles, constituyen nuestras ciencias modernas.

Con todo, de modo sorprendente, la relación original entre lógica y ciencia se ha invertido en la Época Moderna. Las ciencias se independizaron; sin poder dar entera satisfacción al espíritu de autojustificación crítica, desarrollaron métodos muy especializados, cuya fecundidad era segura en la práctica, pero cuyo resultado no quedaba muy claro a la postre. No desarrollaron esos métodos, es cierto, con la ingenuidad del hombre de la vida cotidiana, pero sí con una *ingenuidad de nivel superior,* con una ingenuidad que renunciaba a justificar sus métodos en principios puros, recurriendo a la idea pura y siguiendo posibilidades y necesidades últimas *a priori.* Con otras palabras: la lógica, que era originalmente el portaestandarte del método y tenía la pretensión de ser una teoría pura de los principios del conocimiento y de la ciencia posibles, perdió esa misión histórica y quedó muy rezagada en su desarrollo. La grandiosa reorganización de las ciencias naturales en el siglo XVII aún estaba determinada por reflexiones lógicas sobre la esencia y los requisitos del conocimiento auténtico de la naturaleza, sobre sus fines y métodos fundamentales. Estas reflexiones se vinculaban con los esfuerzos, tan característicos de esos tiempos, por fundar una nueva lógica, la verdadera. Aquí incluimos no sólo a Galileo, sino también —hay que subrayarlo— a Descartes. Ya es significativo el título *Discours de la Méthode*; y la "Filosofía primera" de sus *Meditationes* es solamente la expresión de una teoría de la ciencia enteramente radical y, por con-

siguiente universal. Si bien la lógica antecede todavía a las ciencias en esos comienzos de la Época Moderna, esa relación esencial cambia en la época siguiente: precisamente en la época en que las ciencias se independizan para convertirse en ciencias especializadas, que ya no se preocupan de la lógica e incluso la hacen de lado casi con desprecio. Pero la misma lógica en los últimos tiempos se desvía totalmente de su sentido propio y de su intransferible tarea. En lugar de indagar las normas esenciales puras de la ciencia en todas sus formas esenciales, para procurar una guía fundamental a las ciencias y hacer posible que todos sus pasos tuvieran autenticidad en su forma metódica y en su procedimiento de justificación, la lógica gusta dejarse guiar, en su ideal científico y en el planteamiento de sus problemas, por las ciencias fácticas, especialmente por las ciencias naturales por tantos admiradas.

Tal vez esto anuncie una tragedia de la moderna cultura científica, más honda y de mayores consecuencias que la que suele deplorarse comúnmente en los círculos científicos: la serie de ciencias especializadas se ha vuelto tan grande que ya nadie está en situación de sacar entero provecho de esa riqueza, de disfrutar de todos esos tesoros de conocimiento, abarcándolos todos. La deficiencia de nuestra situación científica parece ser mucho más esencial, mucho más radical, en el sentido literal de la palabra. Atañe no sólo a la unificación y apropiación colectivas de las ciencias sino a su *raigambre fundamental* y a su unificación a partir de esas raíces. Es una deficiencia que subsistiría aun si una nemotécnica insospechada y una pedagogía derivada de ésta permitieran obtener un saber enciclopédico de las aseveraciones teóricas y objetivas de las ciencias en su conjunto. La ciencia se ha convertido, bajo la forma de ciencias especiales, en una especie de técnica teórica; como la técnica en sentido ordinario, ésta se basa en una "experiencia práctica", que se desarrolla en las variadas y repetidas actividades prácticas (que en la práctica se llaman también "intuición", "tacto", "buen ojo"), mucho más que en la evidencia intelectual de la *ratio* de la obra efectuada.

Así, la ciencia moderna ha abandonado el ideal de ciencia auténtica que, desde Platón, actuaba vivamente sobre las ciencias; prácticamente ha abandonado también el radicalismo de la propia responsabilidad científica. Ese radicalismo ya no es pues el impulso interno que continuamente exige no conceder validez

a ningún saber del que no podamos dar cuenta por medio de principios primeros por su origen y por lo tanto perfectamente evidentes, por principios tales que carezca de todo sentido preguntar por algo que los preceda. La ciencia que se iba realizando podía ser muy imperfecta en este respecto. Pero lo esencial estaba en que esa exigencia radical dirigía un correspondiente esfuerzo práctico de perfección; la lógica seguía así encargada de la gran función de investigar, con generalidad esencial, los posibles caminos hacia los principios últimos y de procurar una norma y una guía a la ciencia efectiva, explicitando la esencia de una ciencia auténtica en general (es decir, de su posibilidad pura). Nada estaba pues más lejos de esa exigencia, que poner la mira en una especie de operación meramente técnica, cuya ingenuidad contrasta al extremo con otra operación: la propia normación radical a partir de principios.

Pero este hecho fundamental, que vieron todos los grandes del pasado desde Platón, cobra toda su fuerza, su plenitud de evidencia omnilateral, de la universalidad que vincula indisolublemente todas las ciencias como ramas de una *sapientia universalis* (Descartes). A las ciencias especiales independizadas les falta comprender la unilateralidad fundamental propia de sus operaciones; les falta comprender que sólo empezarán a captar teóricamente el pleno sentido ontológico de su respectiva esfera de objetos, cuando se desprendan de las anteojeras metódicas que su actitud exclusiva, dirigida a una esfera particular, volvía inevitables; con otras palabras: cuando dirijan sus indagaciones hacia la universalidad del ser y su fundamental unidad. De esta situación es cómplice —como ya dijimos— la misma lógica; porque —podemos añadir ahora— en lugar de mantener la mirada fija en su misión histórica y convertirse en una teoría pura y universal de la ciencia, se convirtió ella misma en una ciencia especial. Su propio sentido final le exigía convertir en tema de exámenes radicales incluso este sentido final y domeñar los distintos estratos de los problemas epistemológicos; en esos distintos estratos se bosquejaba la gradación de las disciplinas lógicas, única en la que podía realizarse tanto la idea de una teoría de la ciencia como la ciencia misma. Mas la lógica no ha hecho lo suficiente por cumplir ese sentido, que le es esencialmente propio.

La situación actual de las ciencias europeas obliga a reflexiones radicales. En el fondo, han perdido la gran fe en sí mismas, en

su significación absoluta. El hombre moderno de hoy día no ve en la ciencia y en la nueva cultura formada por ella, como el hombre "moderno" de la Ilustración, la autoobjetivación de la razón humana ni la función universal creada por la humanidad para hacer posible una vida verdaderamente satisfactoria, una vida individual y social basada en la razón práctica. Esa gran fe, sustituto otrora de la fe religiosa, esa fe en que la ciencia conduce a la sabiduría —a un conocimiento efectivamente racional de sí mismo, del mundo y de Dios y, mediante aquél, a una vida de "dicha", satisfacción y bienestar, verdaderamente digna de ser vivida, aunque siempre susceptible de adquirir formas más perfectas—, ha perdido su fuerza, en amplios círculos al menos. Vivimos pues, por lo general, en un mundo que se ha vuelto incomprensible; preguntamos en vano por su "finalidad", por su sentido, otrora tan indudable porque era reconocido por entendimiento y voluntad.

Podemos adoptar ahora una actitud por demás crítica y escéptica respecto de una cultura científica convertida en asunto histórico; pero no podemos abandonarla sin más, simplemente porque no podamos comprenderla cabalmente ni dirigirla mediante esa comprensión; en otras palabras, porque seamos incapaces de explicar racionalmente su sentido y de determinar su alcance verdadero, dentro del cual podamos justificar y realizar ese sentido en un trabajo progresivo. Ya que no nos basta la alegría de crear una técnica teórica, de descubrir teorías con las que pueden hacerse tantas cosas útiles y ganar la admiración del mundo —puesto que no podemos separar la auténtica condición humana de la vida vivida con radical responsabilidad propia y, por ende, tampoco podemos separar la propia responsabilidad científica de la totalidad de responsabilidades de la vida humana en general—, debemos colocarnos por encima de toda esa vida y de toda esa tradición cultural y buscar nosotros mismos, individualmente y en comunidad, por medio de reflexiones radicales, las posibilidades y necesidades últimas a partir de las cuales podamos tomar posición acerca de lo que existe efectivamente, juzgándolo, valorándolo, actuando sobre ello. Cierto que así sólo alcanzaremos generalidades, "principios" de los cuales tendremos que responder cabalmente, mientras que la vida consiste en decisiones de cada "instante", que nunca tienen tiempo para fundamentaciones de racionalidad científica. Pero cuando la ciencia

ha tomado decisiones con fundamental responsabilidad, éstas pueden imprimir en la vida, sin duda, normas habituales, al modo de direcciones volitivas, de formas prescritas dentro de las cuales deben y pueden mantenerse las decisiones individuales, hasta donde efectivamente las asumamos. Para una *praxis* racional, la teoría *a priori* sólo puede ser una forma limitante, sólo puede levantar barreras tales que rebasarlas signifique contrasentido o desvarío. Cuáles sean los problemas que resulten luego para la educación de uno mismo y de la humanidad, es otro asunto; por lo demás, considerado en su generalidad, sería incluso asunto de una ciencia universal que tomara en cuenta todas las posibilidades y verdades. Pero no tenemos que hablar más de ello; sólo tenemos que ponernos en claro, a partir de la actual situación de la ciencia y de la cultura, la necesidad de una reflexión radical y universal. Estas reflexiones acerca del sentido y de los métodos posibles de una ciencia auténtica en general, están dirigidas naturalmente, en primer lugar, a los caracteres que por esencia son comunes a todas las ciencias posibles. En segundo lugar, habrían de seguirles reflexiones correspondientes acerca de grupos particulares de ciencias y ciencias especiales.

Los problemas epistemológicos son un tema capital de la filosofía de nuestra época; así, puede ocurrirse la idea de proseguir las reflexiones bajo la forma de una crítica de los ensayos filosóficos contemporáneos. Pero, en la confusa situación de nuestra filosofía, esto sería una empresa desesperada: que la literatura filosófica ha crecido desmesuradamente pero carece a tal grado de unidad que hay casi tantas filosofías como filósofos. Puesto que la situación científica se ha vuelto de hecho semejante a la que encontrara Descartes en su juventud, una reflexión universal puede intentar el osado *camino de las meditaciones cartesianas.* Con un radicalismo ya insuperable y, justo por ello, ejemplar para la filosofía, renuévase con toda seriedad la idea de una ciencia auténtica de fundamentación absoluta —la vieja idea platónica— y pregúntase por la base primera en sí que presupone todo conocimiento, por lo tanto también el conocimiento de las ciencias positivas. El primer intento de semejante fundamentación radical de la ciencia —el del propio Descartes— fracasó. La firme voluntad de no conceder validez a ningún conocimiento que no esté absolutamente justificado no basta para realizarlo; una conciencia absolutamente justa, y por consiguiente una conciencia

intelectual absolutamente justa, constituye una idea infinita. Pero incluso la conciencia más justa posible y un método racional de aproximación práctica a esa idea, constituyen un tema de meditaciones de mucha más monta y dificultad de lo que creyera Descartes. Inadvertidos prejuicios dirigen sus *Meditationes*, de suerte que, consideradas en conjunto, carecían ya de fuerza de convencimiento para sus contemporáneos. Por más poderoso que haya sido el influjo que ejerció en toda la filosofía moderna su recurso al *ego cogito*, el estilo de esas *Meditationes* —que consistía en emprender una fundamentación absoluta de las ciencias en su totalidad o, lo que es igual, una fundamentación absoluta de la filosofía a partir de la subjetividad cognoscente— nunca volvió a asumirse hasta la aparición de la fenomenología trascendental.[1]

Aún hay *otros caminos* posibles para reflexiones dirigidas a lo radical; y esta obra, al menos en sus partes principales, trata de desbrozar uno de ellos, sugerido precisamente por el intento histórico de referir la idea de una ciencia auténtica a la lógica considerada como su norma.

La lógica, que tuvo su origen en las querellas de la dialéctica platónica, forja con la analítica aristotélica una teoría sistemática rígidamente conformada que persiste al través de los siglos casi como la geometría de Euclides. No es menester recordar aquí la conocida opinión de Kant, quien valora en demasía el carácter acabado de esa lógica; pero cualquier ojeada a la literatura filosófica mundial e incluso a la maraña de los modernos ensayos de lógica, muestra que la "lógica formal" tiene una insuperable fuerza. Aun al través de exposiciones tan divergentes, incluso al través de caricaturas deformantes, conserva un contenido medular idéntico en su esencia, cual un resto que no puede perderse. Aunque quedara sin destacar el sentido especí-

[1] Véanse mis *Ideen* [*Ideas*], así como el nuevo escrito que aparecerá este otoño [1929], *Cartesianische Meditationen* [*Meditaciones cartesianas*] (M. Niemeyer, Halle a. S.), introducción a la fenomenología trascendental. [La primera obra citada es el primer tomo de las *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, publicada en 1913 (hay traducción al español del Fondo de Cultura Económica, México). Las *Meditaciones cartesianas* no fueron publicadas el año que esperaba su autor. Apareció una traducción francesa en 1931 y el original alemán sólo fue publicado, posteriormente, en 1950, en el primer tomo de la "Husserliana", por M. Nijhoff, Den Haag (también hay traducción al español, aunque incompleta, en edición de El Colegio de México). (N. del T.)]

fico de su carácter formal, esta lógica formal fue, por su sentido, el primer embate histórico por lograr una teoría general de la ciencia, una teoría de las condiciones esenciales de la ciencia posible en general. Por cierto, la lógica formal conservó una unilateralidad conforme con su naturaleza, fincada incluso en razones esenciales; mientras que otro *a priori* epistemológico permaneció durante siglos inaccesible a un trabajo teórico, aunque siempre se le rozara; más aún, ni siquiera llegó a divisársele, debido a su hondura, oculta para el pensamiento natural.

Pero atengámonos a la forma espiritual fija que aparece en nuestra experiencia gracias a esa unilateralidad de la lógica naturalmente motivada; atengámonos al *núcleo* de teorías que permanece siempre fijo y visible en las variadas y cambiantes formas de dedicación a la lógica y en los modos de interpretarla; entonces podremos tratar de exponer poco a poco su sentido epistemológico, dirigiendo continuamente nuestra atención a los esbozos de ciencias positivas, antiguas y nuevas, a las cuales se refería ese sentido en los tiempos antiguos y aun en los modernos. Así pues, damos por supuestas las ciencias, al igual que la misma lógica, fundándonos en la "experiencia" que nos las da. En este respecto nuestro procedimiento no parece, en modo alguno, radical; puesto que precisamente está en cuestión el sentido auténtico de las ciencias en general o, lo que es igual, su posibilidad esencial de ser ciencias auténticas y no meramente presuntas. Y lo mismo sucede con la lógica; ella debe ser la ciencia de las ciencias en general y debe exponer en sus teorías precisamente esa posibilidad esencial, o debe haberla expuesto —según se supone— como posibilidad histórica. Con todo, auténticas o no, tenemos una experiencia de las ciencias y de la lógica como formas culturales que ya existen y comportan su "sentido", su significación, pues son formaciones prácticas de los científicos que las construyeron y de las posteriores generaciones de científicos. En cuanto tales, tienen un sentido director, a él tienden y por él continuamente se esfuerzan. Al estar —o entrar— en comunidad con los científicos, por intrafección, podemos comprenderlo a nuestra vez y "reflexionar" sobre él nosotros mismos.

Reflexión no quiere decir sino intento de establecer efectivamente el sentido "mismo", el que está mencionado, presupuesto en la mera mención; o de convertir el "sentido intencional" (como

decíamos en las *Logische Untersuchungen* [*Investigaciones Lógicas*],[2] el sentido "vagamente vacilante" de la intención oscura, en un sentido cumplido, claro; intento, por lo tanto, de procurarle la evidencia de la posibilidad de claridad. Precisamente en esta posibilidad consiste la autenticidad del sentido y, por lo tanto, ella es la meta de la búsqueda y hallazgo reflexivos. Reflexión —podemos decir también— es *exposición original del sentido* entendida radicalmente: primero se empeña en convertir y luego convierte el sentido a modo de oscura mención en sentido a modo de plena claridad o de posibilidad de esencia.

Por consiguiente, con el fin de lograr una reflexión radical podemos dejarnos guiar por la experiencia intrafectiva de las ciencias, tomándolas como formaciones resultantes de una operación de conciencia, que atraviesa la unidad de una "mención" intencional. Igualmente podemos dejarnos guiar por una experiencia semejante de la lógica tradicional en su referencia a las ciencias experimentales dadas. Nuestro propósito concierne, en primer lugar, al *sentido auténtico de una lógica como teoría de la ciencia,* cuya tarea debería ser poner en claro el sentido auténtico de la ciencia en general y explicarlo teóricamente con claridad. Lo que previamente tenemos ante la mirada de la experiencia es ese "núcleo" de la lógica formal; y ante la correspondiente mirada a las ciencias existentes, las normas y posibilidades esenciales que esa lógica pueda captar en ellas. La reflexión procede entonces a un examen *unilateral,* condicionado por esa mirada y esa referencia a las ciencias, que determina el sentido específico de la lógica tradicional como un sentido esencialmente "objetivo".

Reflexión radical es *eo ipso* crítica que sirve a la clarificación original. Esta clarificación tiene el carácter de una nueva conformación del sentido; no consiste meramente en realizar un esbozo previo, determinado y dispuesto con anterioridad. Un esbozo semejante del sentido, enteramente determinado, sólo es posible, en cualquier caso y esencialmente, como consecuencia secundaria de una claridad ya lograda. Si ya ha desaparecido la viva evidencia de esa claridad, queda su operación habitual, junto

[2] 2ª edición, Halle, 1913, t. II, parte 1ª, pp. 50 y ss. [La traducción española de las *Investigaciones lógicas* fue publicada por la *Revista de Occidente,* Madrid. (N. del T.)]

con la posibilidad de restituirla, primero en vacío y luego conteniendo en esa forma vacía el esbozo determinado del sentido. Este esbozo lleva entonces consigo la certeza de una posible restitución de la claridad, al repetir la evidencia. Cuando no se trata de este caso —como sucede con nosotros—, reflexión original significa a la vez determinación más precisa del mero esbozo vagamente indeterminado, rechazo de los prejuicios provenientes de transferencias asociativas y supresión de los prejuicios que discrepan con el cumplimiento reflexivo; significa pues, en una palabra: crítica de la autenticidad e inautenticidad.

Baste esto como caracterización muy general del objetivo que perseguimos y del método que utilizamos en esta obra. Se trata pues de una *explicación intencional del sentido propio de la lógica formal.* Parte de las *formaciones teóricas* que nos ofrece la experiencia histórica considerada en su conjunto, esto es, de su contenido objetivo tradicional; y las retrae *a la intención viva de los lógicos* de la que surgieron como formaciones significativas. Lo que es inseparable de lo anterior: se retrae a la intencionalidad de los *científicos,* de la cual surgieron los componentes objetivos de las teorías científicas concretas: pues el lógico se orienta por las ciencias existentes. Preguntamos: ¿a qué tiende propiamente la intencionalidad que revive en cada nueva comprensión efectiva? La exposición reflexiva, en cuanto clarificación crítica, ha de dar la respuesta.

En el desarrollo sistemático de esta obra, comenzaremos de modo enteramente primitivo: no empezaremos considerando la lógica existente; antes bien ligaremos las primeras distinciones generales a las significaciones de la palabra *logos* y a esta pregunta: ¿en qué medida pueden señalarse en ellas temas teóricos? Con esas "consideraciones preliminares", obtendremos una comprensión anticipada de la meta del interés teórico de la lógica; obtendremos también el punto de enfoque de nuestros ulteriores análisis del sentido.

Estos análisis conducen ante todo, en la sección primera, a una *división en tres estratos de los conceptos lógico-formales fundamentales* y por ende de las *disciplinas* lógicas; esta división, no reconocida aún plenamente en mis *Logische Untersuchungen,* tiene gran significación, no sólo para la verdadera comprensión del sentido auténtico de la lógica como ciencia particular sino también para toda la filosofía. Las investigaciones fundamenta-

les, al retraerse necesariamente a la intencionalidad noética —puesto que las formaciones lógicas surgen de una actividad categorial—, tienen una dirección subjetiva. No cabe preguntar si hay que llamar psicológicas a esas investigaciones, ni cómo haya que caracterizarlas, pues por lo pronto tienen una significación meramente ancilar.

Pero hay otros problemas importantes en conexión con la división indicada en tres estratos. Conciernen a una radical *clarificación de la relación entre lógica formal y matemática formal* y a una justificación más profunda (ya efectuada, en un primer grado, en mis *Logische Untersuchungen*) de la unidad indivisible de ambas disciplinas en una *mathesis universalis formal.* Logramos así un progreso esencial: la *clarificación final* y —según espero— *definitiva del sentido de la matemática formal pura* (incluso de la silogística formal, con su justificación correspondiente); clarificación del sentido que tiene en la intención dominante de los matemáticos: el de una *analítica pura de la no contradicción,* fuera de cuyos temas queda el concepto de verdad.

Por otra parte, en conexión con lo anterior está el sentido auténtico de una *ontología formal;* concepto que había sido introducido en las *Logische Untersuchungen* con la distinción esencial entre ontología formal y ontología material, o entre el dominio de un *a priori* "analítico" y el de un *a priori* "sintético" (material).

Me parece que estas clarificaciones de sentido, desarrolladas en la parte primera, deberían ser de utilidad duradera para los filósofos; como que los problemas mencionados me han inquietado y ocupado considerablemente por decenios.

Para quienes tengan interés en explicaciones más precisas al respecto, quisiera observar que el problema original que me sirvió de guía en la distinción y determinación del sentido de una lógica pura de la "no contradicción", era un problema acerca de la evidencia: el problema de la *evidencia de las ciencias matemáticas formales.* Se me ocurrió que la evidencia de las verdades matemáticas formales (así como de las verdades silogísticas) era enteramente distinta a la de las otras verdades *a priori;* es decir, que aquéllas no necesitaban de ninguna intuición ejemplar concreta de algún objeto o situación objetiva, aunque se refirieran a ella con generalidad formal vacía. Parecía obvio que una ciencia que se refiere con esa generalidad a todo y a cualquier cosa, a todo

lo posible y concebible, merecía el nombre de *ontología formal*; por lo tanto, para ser efectivamente tal, la *posibilidad* de las objetividades de su esfera debía fundarse en una intuición. Ahora ya es fácil responder de modo decisivo a ese problema: a partir de la distinción de una "lógica pura de la consecuencia" o de la "no contradicción" fundada en la sección primera, aunque las investigaciones desarrolladas en el texto no estén vinculadas por sí mismas con esa cuestión.

En la sección segunda de esta obra, se convierte en tema capital el aspecto *lógico subjetivo*; siempre en conexión con reflexiones subsecuentes acerca de una lógica formal como teoría de la ciencia. Se señala el camino natural de la lógica formal a la lógica trascendental. El fantasma del psicologismo aparece en el mero comienzo, y al pronto queda aclarado de nueva cuenta y con mayor hondura el sentido particular de la lucha contra el psicologismo de que tanto hablamos en el tomo I de las *Logische Untersuchungen*; con ello se prepara a la vez el terreno, de modo esencial, para la clarificación del "psicologismo trascendental", que aparecerá mucho más adelante. Luego se descubren una serie de *presupuestos* del conocimiento lógico, a los que remiten los temas lógicos; se suscita así la idea de que todos los *problemas de sentido dirigidos subjetivamente*, que la ciencia y la lógica se plantean y deben plantearse, *no son problemas de la subjetividad humana natural*, esto es, problemas *psicológicos*, sino problemas de la *subjetividad trascendental*, en el sentido (por mí introducido) de la *fenomenología trascendental*. En un ahondamiento ulterior se presenta la idea de que una *lógica verdaderamente filosófica*, una teoría de la ciencia que exponga en todas sus facetas la posibilidad esencial de la ciencia auténtica y pueda así servir de guía al desarrollo de esa ciencia, *puede prosperar exclusivamente en conexión con una fenomenología trascendental*. La lógica tradicional con su positividad ingenua, con su manera de buscar verdades evidentes de modo ingenuamente directo, se muestra como una especie de puerilidad filosófica. Una lógica de las formaciones significativas ideales *elaborada de modo autónomo*, es *tan poco filosófica* como las ciencias positivas; también ella carece de esa originalidad que le permitiría lograr una comprensión y una justificación últimas de sí misma; ni tiene tampoco norma alguna para ayudar a las ciencias positivas a superar su carácter positivo. La condición *no filosófica de ese carácter positivo* de las ciencias

consiste tan sólo en esto: las ciencias, por no comprender que sus propios resultados provienen de una intencionalidad que queda fuera de sus temas, son incapaces de clarificar el auténtico sentido ontológico de sus esferas de objetos y de los conceptos que los captan: son pues incapaces de decir, en sentido propio y último, qué sentido tiene el ente de que hablan y qué horizontes de sentido presupone; horizontes de los cuales ellas no hablan, cuyo sentido empero contribuyen a determinar.

Con la ingenuidad dogmática de una *lógica* formal supuestamente autónoma, que se basaría en una evidencia suficiente, se relaciona la *ingenuidad de una subsecuente teoría del conocimiento añadida a la lógica desde fuera*; esa teoría del conocimiento se plantearía cuestiones universales acerca del origen y la validez del conocimiento, y creería responderlas de tal modo que en nada cambiaría la validez absoluta de la lógica objetiva. La *verdadera teoría del conocimiento*, en cambio, consiste en la dilucidación del "auténtico" sentido de los conceptos lógicos y de la lógica misma: no de un sentido previo ya existente, sino de un sentido por crear con la teoría del conocimiento y por explorar en los horizontes en que se extiende; todo ello, empero, bajo la guía del sentido antes meramente presunto. Por lo demás, lo mismo sucede con las ciencias positivas: si ya existen históricamente, son esbozos, pretensiones de ciencia, especies de *guías* para indagaciones trascendentales cuyo objetivo es crear esas ciencias como ciencias auténticas.

A lo largo de nuestras investigaciones, se pondrá de manifiesto, en grados siempre nuevos, la *deficiencia radical de la lógica históricamente existente*, particularmente de la lógica moderna: no poder realizar en modo alguno las grandes tareas planteadas por la idea de la ciencia *en su aspecto subjetivo*, es decir, en el aspecto del pensamiento que juzga, conoce, indaga. La psicología del conocimiento, desde Locke, ha fallado del todo, debido a su contradictorio sensualismo: ha fallado incluso como indagación propiamente psicológica. Pero también ha fallado fundamentalmente porque Locke y todos los lógicos y teóricos de la ciencia psicologizantes posteriores no pudieron distinguir entre una indagación *psicológica* acerca del conocimiento y una indagación *trascendental*: lo cual tiene especial importancia para una teoría *filosófica* de la ciencia (es decir, para una teoría que conserve su único sentido auténtico, históricamente original: el de teoría de

la ciencia). Problemas fundamentales que patentemente tendían a una teoría radical de la ciencia, que se presentaban por lo tanto como problemas específicamente filosóficos, fueron rebajados al nivel de una psicología antropológica, más aún, empírica. Añadamos a esto que la indagación trascendental de Kant acerca del conocimiento influyó después en filosofías que estaban lejos de todo análisis del conocimiento verdadera y concretamente explicativo: resultará entonces la importante deficiencia de la moderna teoría objetiva de la ciencia: no poder comprender, ni siquiera como tarea, la profunda dilucidación y fundamentación de la posibilidad de ciencias auténticas (y, por ende, de una objetividad verdadera en sí) a partir de la universalidad de la conciencia que constituye en sí misma su sentido objetivo; ni mucho menos poder elaborar y poner en obra el método para resolver esa cuestión.

La esfera de objetos que se presenta ante una ciencia, dada previamente al trabajo teórico, es, por su sentido y su ser, una esfera de investigación para quienes investigan (individualmente o en comunidad) sus orígenes en su propia operación de conciencia (individual o comunitaria); por otra parte, el resultado acabado obtenido en cada caso, en forma de una teoría de esa esfera, es resultado de una operación activa que establece todo su sentido, aun su sentido de verdad. Una teoría puede "ser" para nosotros una teoría "efectiva", fundándonos de un modo directo e ingenuo en la evidencia o en la repetida verificación crítica; igual que en una actitud ingenua, una cosa tiene para nosotros existencia efectiva, fundándonos en la experiencia y en la verificación experimental. Mas no por ello comprendemos trascendentalmente el ser para nosotros de la teoría, ni tampoco el ser para nosotros de la cosa; es decir: no lo comprendemos como algo constituido a partir de la subjetividad individual y de la intersubjetividad, no lo comprendemos como algo que es para nosotros, "para cualquiera", como lo único que para nosotros tiene sentido. En cualquier sentido en que nosotros los filósofos preguntemos por un sentido del mundo (del mundo real o de cualquier mundo ideal), ese sentido presupone la dilucidación del origen trascendental y se encuentra en el terreno de la ciencia trascendental.

Lotze, en una célebre frase, asignó al conocimiento como suprema tarea no sólo calcular el proceso del mundo sino comprenderlo; nosotros, *mutatis mutandis*, debemos aplicar esta frase a la lógica, al dominio de las formaciones lógicas, en este sentido: no

podemos contentarnos con que la lógica configure metódicamente teorías objetivas, al modo de las ciencias positivas, y reduzca a principios y a normas las formas de las teorías auténticas posibles. Debemos superar el olvido de sí mismo en que se halla el teórico, quien, en sus operaciones teóricas, se entrega a las cosas, a las teorías y a los métodos, y nada sabe de la interioridad de su operar; vive en sus operaciones, pero no tiene por tema esa vida operante misma. Sólo por una clarificación fundamental, que se sumerja en el hondanar de la interioridad que opera en el conocimiento y en las teorías, en el hondanar de la interioridad *trascendental,* podrán comprenderse las teorías y ciencias auténticas producidas por la conciencia. Mas sólo así podrá comprenderse también el verdadero sentido del ser que con sus teorías quería destacar la ciencia, en cuanto ser verdadero, naturaleza verdadera y verdadero mundo espiritual. Así pues, *sólo una ciencia justificada y clarificada trascendentalmente en sentido fenomenológico puede ser ciencia última; sólo un mundo clarificado de modo fenomenológico-trascendental puede ser un mundo comprendido hasta lo último; sólo una lógica trascendental puede ser una teoría última de la ciencia; teoría de las normas y principios de todas las ciencias, que sea la última, la más profunda y la más universal.*

Si concebimos de nuevo la idea de la lógica con la grandeza y generosidad con que quiere ser concebida según su intención original, si la animamos con el espíritu trascendental, tendremos que decir: lo que les falta a las ciencias modernas es la verdadera lógica, que abarca todas las disciplinas y problemas epistemológicos en el sentido más amplio y fundamentalmente unitario; les falta una lógica que, en cuanto lógica trascendental, ilumine el camino de las ciencias con un conocimiento profundo de ellas mismas y explique todas sus actividades. Esta lógica no quiere ser pues una mera lógica formal pura ni, en un sentido más amplio, una *mathesis universalis* en el sentido leibniziano: una ciencia ideal lógica que, sin embargo, sólo es una ciencia "positiva". Ni mucho menos quiere ser, por otra parte, una mera tecnología empírica para una especie de operaciones intelectuales, muy útiles en la práctica, que llamamos "ciencia"; una tecnología que dirigimos empíricamente a lograr resultados prácticos. Por lo contrario, en tanto función suprema del interés puramente teórico actuando por sí mismo, quiere exponer el sistema de los principios

trascendentales que otorga a las ciencias su sentido posible de ciencias auténticas.

Cuánto han menester las ciencias de una lógica semejante, cuán poco capaces son, con su positividad ingenua, de mostrarse autosuficientes y de conservar esa autosuficiencia, lo muestra la carencia en todas las ciencias, por más exactas que sean, de un debate acerca del verdadero sentido de sus principios. Esa carencia es un síntoma de que, en verdad, están en total oscuridad respecto de su propio sentido. Sin duda, únicamente la lógica trascendental nos permite comprender cabalmente que las ciencias positivas sólo pueden dar lugar a una racionalidad relativa, unilateral, que deja presente su necesario reverso: una plena irracionalidad; únicamente por ella comprendemos que, por medio de un mero enlace sistemático de todas las ciencias singulares, nunca podrá generarse un conocimiento universal del ser, en el sentido supremo, tal como se esforzó en lograrlo la filosofía antigua.

Basta con lo dicho sobre el sentido de las investigaciones que en seguida expondremos. La índole misma del tema hace que las de la sección primera tengan cierto carácter acabado y concluso del que carecen las de la sección segunda; ésta, antes que desarrollar cabalmente las ideas, las sugiere. Pues en esta sección nos introduciremos en las prodigiosas amplitudes de la fenomenología intencional que, aun después de sus aportaciones, no es en modo alguno un bien común. Además preparo la exposición de una serie de investigaciones que abarcan muchos temas y remontan a muchos años atrás; están destinadas a completar las investigaciones sobre la teoría formal de la ciencia con otras, enteramente distintas, sobre una teoría material de la ciencia. Por otro lado, preparo también la exposición de investigaciones que ofrecen esbozos y fundamentos concretos; ellas intentan preparar y proseguir sistemáticamente los otros caminos posibles de una reflexión radical, al lado del primer camino antes descrito, el camino —por así decir— cartesiano.

Por último, recordemos en este lugar con efusiva gratitud, la eficaz ayuda del doctor Ludwig Landgrebe (a quien le fue concedida una beca por la magnificencia de la Sociedad Alemana de Ayudas). Infatigable, me prestó su asistencia en la composición y redacción de esta obra.

CONSIDERACIONES PRELIMINARES

§ 1. *Comienzo a partir de las significaciones de la palabra* logos: *'hablar, pensar, pensamiento'*

La palabra *logos*, de la cual deriva el nombre de *'lógica'*, tiene múltiples significaciones que surgieron, por transferencias muy comprensibles, de las significaciones más originales de λέγειν: 'colegir', 'exponer', luego: 'exponer por medio de la palabra, de la locución'.

A. En el lenguaje ya desarrollado, λόγος quiere decir: ora la palabra y la *locución* mismas, ora aquello de que se habla, la *situación objetiva de que trata la locución*; pero también significa el pensamiento que comporta la oración, producido por quien habla, con fines de comunicarlo o aun para sí mismo; esto es: el *sentido* espiritual —por así decirlo— de la aseveración verbal, lo mencionado con la expresión. Además, en muchas variantes, *logos* indica también el *acto espiritual* mismo, el expresar, afirmar, o cualquier otro acto de pensar en el cual se produzca un contenido significativo semejante, referente a los objetos o situaciones objetivas en cuestión.

B. Pero todas estas significaciones de la palabra *logos* cobran, particularmente donde entra en juego un interés científico, un sentido estricto, al intervenir en ellas la idea de una *norma racional*. Entonces *logos* quiere decir: ora la misma *razón* en cuanto facultad, ora el pensar racional, esto es, el que se acompaña de intelección o está dirigido a la verdad inteligida. *Logos* quiere decir también, más especialmente, la facultad de formar conceptos correctos; y significa tanto esa formación racional de conceptos, como ese mismo concepto correcto.

Tomemos ahora por guía esta multiplicidad de significaciones de la palabra *logos*, que evidentemente se implican mutuamente,

para formarnos la primera representación de una ciencia del logos: ofrécense entonces a la indagación teórica y a la aplicación normativa temas fecundos, conexos entre sí. Entonces es fácil encontrar una línea natural de investigación.

Si partimos del segundo grupo de significaciones, el tema de la razón como facultad del pensar correcto o del pensar que se justifique en una intelección, y especialmente como facultad del pensar científico, nos lleva primero a la siguiente cuestión: ¿cómo fundan los actos pasajeros de un yo correspondientes facultades habituales? En seguida, a esta otra cuestión: ¿qué clase de actos son los actos "racionales" de pensamiento de que aquí se trata? Pero antes de poder examinar los rasgos específicos de esa racionalidad, tenemos que tomar por tema, naturalmente, los rasgos específicos del pensamiento *anterior* a cualquier distinción entre racional e irracional.

El sentido de la palabra *logos* nos conduce principalmente al pensar afirmativo, judicativo en el sentido literal y corriente de la palabra; nos conduce a los juicios en cuanto pensamientos. Mas no abarca todo "pensar" en general, al menos en el sentido más amplio de esta palabra. Así, volvemos al *pensar en sentido amplio*, como primer tema por examinar. El pensar humano por lo normal se formula verbalmente, y todas las actividades de la razón están ligadas casi por entero a la locución; además, toda crítica que conduzca a la verdad racional, en cuanto crítica intersubjetiva, se sirve del lenguaje y siempre tiene por resultado expresiones; por consiguiente, no tratamos ante todo con meros actos de pensar y con meros pensamientos, sino con expresiones, con pensamientos expresados. Regresamos así al primer grupo de significaciones de la palabra *logos*. Por consiguiente, las indagaciones por desarrollar se refieren a tres rubros: *hablar, pensar, pensamiento*. Naturalmente, luego también habrá que tomar por temas las facultades correspondientes: la facultad de locución, la de pensar de consuno con la locución y la de referirse con el pensar a un pensamiento.

§ 2. *El carácter ideal de lo lingüístico. Desconexión de los problemas anejos*

Pero los tres rubros que presentamos son aún muy complejos; precisan de una mayor distinción y, debido a la vacilante oscuridad de las palabras utilizadas, han menester de una clarificación. Res-

pecto del rubro de la *locución*, observemos primero que no podemos pasar por alto cierta distinción. Distinguimos entre: por un lado, la palabra pronunciada, la locución actualmente dicha tomada como fenómeno sensible, especialmente acústico; por el otro, la palabra y la oración mismas expresadas, o la secuencia de oraciones, que constituye una alocución más extensa. De lo contrario, en los casos en que no se nos ha comprendido y repetimos lo dicho, no hablaríamos de una repetición de *las mismas* palabras y oraciones. En un tratado, en una novela, cada palabra, cada oración es algo único que no se multiplica al leerlo repetidas veces, en voz alta o en silencio. No hace tampoco al caso quién sea el lector, ni que cada quien tenga su propia voz y su propia entonanación, etcétera. Distinguimos el tratado mismo (considerado ahora sólo gramaticalmente, en cuanto consiste en palabras, en lenguaje) no sólo de sus múltiples reproducciones en diferentes explicaciones orales, sino también de las múltiples copias documentales conservadas por el papel y la imprenta, o por el pergamino y la tinta, etcétera. La composición verbal única es reproducida mil veces, en forma de libro por ejemplo; hablamos llanamente del *mismo* libro, de la misma novela, del mismo tratado; y en verdad esta identidad ya tiene validez *respecto del puro lenguaje*; aunque resulta válida también en otra forma, si descomponemos el contenido significativo — como veremos de inmediato.

El lenguaje, como sistema que crece y se desarrolla en una comunidad nacional y en ella se conserva al modo de una tradición, como sistema de signos habituales que —al contrario de otras especies de signos— expresan pensamientos, presenta sus propios problemas. Uno de ellos es el *carácter ideal del lenguaje*; con él acabamos de encontrarnos y a menudo suele pasarse por alto. Podemos caracterizarlo también así: *el lenguaje tiene la condición objetiva propia de las objetividades del llamado mundo espiritual o mundo cultural, y no de la mera naturaleza física*. En cuanto formación espiritual objetiva, tiene el lenguaje las mismas propiedades que las demás formaciones espirituales. Así, también distinguimos entre las mil reproducciones de un grabado y el grabado mismo; este grabado, la imagen grabada misma es contemplada en cada reproducción, y en cada una está dada del mismo modo: como algo ideal, idéntico en cada una. Por otro lado, sólo en forma de reproducción tiene existencia en el mundo real. Igual sucede si hablamos de la sonata a Kreutzer, frente a sus diversas

reproducciones. Por más que consista de sonidos, es una unidad ideal, y no menos lo son sus sonido. Éstos no son, digamos, los sonidos físicos, ni tampoco los sonidos de la percepción acústica sensible, semejantes a cosas sensoriales que sólo existen realmente en una efectiva reproducción y en la intuición de ésta. Así como la sonata única se reproduce de variadas formas en sus reproducciones reales, así también cada sonido singular se reproduce de variadas formas en los correspondientes sonidos de cada reproducción. Igual que el todo, su parte es algo ideal que sólo se convierte en real, *hic et nunc*, gracias a su individualización. Lo mismo sucede con todas las formaciones lingüísticas; por cierto, este carácter ideal no se refiere solamente a lo expresado en ellas, por más importante que sea el papel que esto desempeña también. Pues de seguro nuestras aseveraciones conciernen *también* a las formaciones lingüísticas en cuanto locuciones con sentido, en cuanto unidades concretas con un cuerpo lingüístico y un sentido expresado. Pero también les concierne en relación a su misma corporalidad lingüística; ésta es, por así decir, una *corporalidad espiritual*. La palabra misma, la oración gramatical misma es una unidad ideal que no se multiplica en sus mil reproducciones.

Un asunto aparte es la discusión fundamental de los grandes problemas relativos a la clarificación del sentido y constitución de las objetividades del mundo espiritual, en todas sus formas fundamentales, entre ellas el lenguaje. Ahora sólo hay que observar que el lógico únicamente toma en cuenta el lenguaje, en primer lugar, en su carácter ideal: la palabra gramatical idéntica frente a sus efectivas o posibles realizaciones, la oración gramatical idéntica y el idéntico contexto; igual que el tema del crítico de arte es la obra de arte, la sonata, el cuadro en cuestión, no en cuanto complejo físico pasajero de sonidos o imagen física pintada, sino en cuanto se trata del cuadro mismo, de la sonata misma, del objeto propiamente estético, como en el caso análogo anterior se trataba del objeto propiamente gramatical.

En las siguientes investigaciones no tomaremos en consideración todo este grupo de problemas; lo cual quedará suficientemente justificado por su propia secuencia y contenido.

§ 3. *El lenguaje como expresión del* pensar. *El* pensar *en sentido amplio como vivencia constituyente de sentido*

Consideremos ahora el segundo de los rubros mencionados: el *pensar;* palabra cuyo sentido debe tomarse del contexto tantas veces mencionado: "El lenguaje y el pensar." En este contexto la palabra tiene un sentido sumamente amplio; pudiera parecer que éste abarcara toda la vida anímica del hombre; pues también suele decirse: "En el lenguaje expresa el hombre su vida anímica." Con todo, hay que ser precavidos. El hombre no "expresa" verdaderamente en el lenguaje *toda* su vida anímica, ni puede expresarla. Si el dicho corriente dice lo contrario, ello proviene de la multivocidad del término *expresar* y de la deficiente clarificación de las relaciones en que consiste. Desde luego podemos delimitar el término *expresar* de modo de observar que en la "expresión" se menciona algo con cada palabra y con cada secuencia de palabras que forma la unidad de una alocución. Dicho con mayor precisión: cuando la alocución transcurre en su función natural, como alocución en la que "se enuncia esto y aquello", es patente que la intención práctica de quien habla no está dirigida, en último término, a las meras palabras, sino "al través de las palabras" a su significación; las palabras llevan intenciones significativas, sirven de puentes para conducir a las significaciones, a lo mencionado "con" ellas. Esto sucede dondequiera funcione normalmente la locución y sea efectivamente una locución. Naturalmente, un loro en verdad no es "locuaz". También prescindimos ahora de la locución mentirosa, que quiere decir algo diferente a lo que dice. A la *unidad de la locución* corresponde una *unidad de la mención,* y a los componentes y formas lingüísticas de la locución corresponden componentes y conformaciones de la mención. Ésta, empero, no se encuentra fuera de las palabras, junto a ellas; sino que, al hablar, efectuamos continuamente un acto de mención interior que se fusiona con las palabras y en cierto modo las anima. El resultado de esta animación es que las palabras y la locución entera se *incorporan* en cierto modo una mención e, incorporada, la comportan como sentido.[1]

[1] Sobre este punto y los siguientes, *cf. Logische Untersuchungen,* t. II, parte 1ª, sección I, "Expresión y significación".

No necesitamos proseguir con este tema; podemos delimitar como concepto provisional, *primero y lato* de *pensar*, el que abarque todas las vivencias anímicas de que consiste el mencionar; justamente en ese *mencionar* se constituye para el sujeto que habla (análogamente, para el sujeto que escucha y comprende) la *mención*, la *significación*, el sentido que se expresa en la locución. Por ejemplo, si proferimos un juicio, de consuno con las palabras del enunciado afirmativo, hemos formulado una unidad del acto de judicación, de la afirmación que se acompaña interiormente de "pensamiento". No importa cuáles sean las operaciones psíquicas que aún deban efectuarse para proferir las palabras mismas, ni qué papel desempeñen en la fusión que produce la "expresión": ahora sólo nos fijamos en lo fusionado, en los actos de juzgar que fungen como donadores de sentido, que comportan por lo tanto la mención judicativa expresada en la proposición afirmativa. No tomamos en consideración las *tendencias indicativas* propias de las palabras, como de todos los signos: el fenómeno de señalar la mención partiendo de la palabra. Tampoco tomamos en consideración otras vivencias psíquicas que se combinan con aquéllas, por ejemplo las vivencias de dirigirnos al interlocutor, de querer comunicarle nuestro juicio, etcétera. Pero, naturalmente, sólo dejamos de considerarlas en la medida en que en la locución misma no se expresa el carácter de coloquio, por ejemplo, en la forma "yo te digo..."

Lo que hemos aprendido con el ejemplo del enunciado afirmativo tiene validez general. Si proferimos un deseo, como "¡Dios me asista!", de consuno con la producción articulada de las palabras tenemos cierto deseo que se expresa justamente en esa articulación de palabras y tiene a su vez un contenido análogamente articulado. Lo mismo sucede si proferimos una orden, una pregunta, etcétera. Concebido en un sentido tan amplio, *pensar* designa cualquier vivencia que, al hablar, forme parte de la función capital de la expresión (precisamente de la función de expresar *algo*); es decir, cualquier vivencia en la que se constituya concientemente el sentido que deba expresarse; y cuando el sentido se expresa, *pensar* designa la significación de la expresión, particularmente de la locución respectiva. Esto se llama "pensar", así sea juzgar, o desear, querer, preguntar, suponer.

Pero ahora no hay que pasar por alto el cambio de actitud que en cualquier momento permite expresar el desear y el deseo, el

preguntar y la pregunta, etcétera, ya no inmediatamente, sino de modo mediato, mediante un juicio. Tal cosa ocurre mediante una posición judicativa por la que, por ejemplo, el deseo directo se transforma en un enunciado judicativo sobre ese deseo. Éste es ahora un elemento de una expresión judicativa: de la expresión modificada que indica la mediación; por ejemplo, cuando en lugar de "que *S* sea *p*", decimos "deseo que *S* sea *p*". Importante resulta esta modificación, que a menudo vuelve ambiguo el término "expresión de un deseo", porque el dominio de las significaciones del juicio asume en esta mediación todas las otras especies de significaciones; por consiguiente, la lógica del juicio puede incluir en ella, en cierto modo, la lógica de todas las otras significaciones. Pero no vamos a desconocer que de esos cambios de actitud resultan expresiones que ya no expresan en sentido propio y primario los deseos, las preguntas, las sospechas, etcétera, sino que siempre expresan únicamente juicios. De expresiones de deseos, preguntas, etcétera, propia y simplemente tales, resultan expresiones de juicios con un sentido particular. En vista de ello, nos atenemos a la multiplicidad de los actos propiamente susceptibles de una función expresiva, así como al concepto de "pensar" en consonancia con el carácter general de esa función.

Así, sentamos a la vez el carácter universal de la coincidencia entre lenguaje y pensamiento. Esa coincidencia designa para nosotros dos dominios paralelos y correlativos: el dominio de las expresiones lingüísticas posibles (locuciones) y el dominio de los sentidos posibles, de las menciones susceptibles de expresarse. De su combinación y unidad en la intencionalidad resulta el dominio, de dos facetas, de las locuciones actuales y concretas, de las locuciones con sentido. Así, cualquier afirmación es a la vez locución y mención actual, mejor dicho: mención predicativa; cualquier deseo enunciado es a la vez locución desiderativa y deseo actual, mención desiderativa actual, etcétera. Pero, consideradas las cosas con mayor precisión, es patente que se trata de algo más que de una dualidad. Hay que distinguir con precisión entre mencionar y mención, juzgar y juicio, desear y deseo, etcétera; de modo que resultan propiamente tres términos, indicados ya en la distinción entre el pensar y lo pensado (el pensamiento).

§ 4. *El problema de la circunscripción esencial del* pensar *susceptible de función significativa*

El concepto más amplio de *pensar* no tiene por circunscripción contingente el campo empírico de vivencias de conciencia que puedan intervenir en los lenguajes con una función significativa. Tampoco tiene por circunscripción, esta vez esencial aunque aún demasiado amplia, la circunstancia obvia de que sólo algo psíquico, sólo vivencias de conciencia, puedan dar sentido. Pues no todas las vivencias tienen esa facultad. Las vivencias de la pasividad original, las asociaciones en función, la vivencia en que ocurre la conciencia original del tiempo, la constitución de la temporalidad inmanente, etcétera, no pueden hacerlo. Surge pues aquí el significativo y difícil *problema de la circunscripción esencial de este "pensar", el más general;* circunscripción obtenida por generalización esencial a partir de intuiciones de ejemplos, y de la que debe resultar una esencia genérica; todo ello en la inteligencia de que es menester, en general, para todas las particularidades de ese "pensar", forjar expresiones que esas particularidades dotarían de significación.

La cuestión es: ¿Qué tipo general de esencia ha de tener una vivencia de conciencia para poder intervenir en una función significativa? ¿No ha de ser acaso del tipo de un acto del yo en sentido específico (de un acto que toma una actitud), o de una variante correspondiente a todos esos actos (pasividad secundaria; por ejemplo, un juicio que surge pasivamente, como una "ocurrencia")? Aún más: ¿Cómo se diferencia esencialmente en sus especies el concepto esencial de "pensar" que tratamos de fijar? No podemos iniciar ahora las investigaciones que responderían a estas preguntas. Nos contentamos con indicar que, al observar los ejemplos en su conjunto, se advierte una unidad entre ellos; y tomamos el concepto más amplio de pensar por marco en el que deberá destacarse lo específicamente lógico.

§ 5. *Circunscripción provisional de la lógica como teoría* a priori *de la ciencia*

Tratamos de señalar una primera circunscripción de la esfera que corresponde a la lógica, ateniéndonos a las características más gene-

rales de su sentido histórico original; éste fue, en suma, el sentido que guió a la lógica hasta nuestra época. Es patente que hay que distinguir entre diferentes clases de significaciones y de actos donadores de significación; según ellas se clasifican las locuciones concretas "con sentido": enunciados (en un sentido especial, afirmativos) en cuanto expresiones de juicios y de sus modalidades, expresiones de actos afectivos (como los deseos), expresiones de actos volitivos (como las órdenes). Patentemente, con estas diferentes especies de actos está en conexión la distinción entre diversas especies de razón: razón judicativa (que comprende la específicamente teórica), razón valorativa y razón práctica.

Sigamos la significación más rica, la significación, por así decir potenciada de la palabra *logos*: la de *razón*, preferentemente *razón científica*; queda circunscrita entonces una esfera eminente de significaciones y actos: a esta esfera se refiere particularmente la ciencia como actividad racional. El pensar científico, actividad constante del hombre de ciencia, es un pensar *judicativo*; no judicativo sin más, sino formado, ordenado, concatenado según ideas directrices de la razón. Las *formaciones* así engendradas, expresadas verbalmente en la ciencia y consignadas permanentemente en documentos, tienen un nexo "lógico", en el sentido racional específicamente teórico: el nexo de la teoría y, en un nivel superior, del "sistema". Se construyen en determinadas formas, con principios, teoremas, deducciones, demostraciones, etcétera; lingüísticamente se construyen en locuciones compuestas; en *una ciencia*, éstas se reúnen a su vez en una locución que está interiormente unificada por el sentido racional de todas las significaciones. Gracias a que esta unidad de significación se encuentra consignada objetivamente en documentos y puede ser reproducida por cualquiera, se convierte en un bien común de la humanidad. Cada ciencia, en su trabajo teórico, tiene que ver exclusivamente con formaciones "lógicas", con formaciones del logos teórico. En este sentido cada ciencia es una "lógica". Pero la lógica en el sentido usual es la ciencia de lo lógico en general: primero en el sentido de las formaciones de la razón judicativa en general, luego también en el sentido de la ciencia de esa razón, esto es, de la subjetividad judicativa en general en cuanto productora de dichas formaciones.

Ahora sólo secundariamente entra en cuenta el lenguaje: en la medida en que, en la ciencia, con los objetivos primarios de la

razón teórica —cuya significación consiste en alcanzar la verdad— se liga un objetivo de conocimiento técnico: promover la labor judicativa mediante un lenguaje científico apropiado. A este objetivo corresponde también consignar los resultados, si es posible de modo perdurable, en documentos del mundo cultural objetivo.

En nuestras ulteriores consideraciones, dirigidas a clarificar sistemáticamente la idea de la lógica, volveremos exclusivamente nuestra atención a la faceta de la significación de las locuciones científicas, esto es, a la razón judicativa misma y a sus formaciones. Que a éstas se refiere el propósito primario y propio del cognoscente, se muestra en lo siguiente: las formaciones enunciativas son ciertamente las primeras en presentarse en el campo de la conciencia y en su región resaltante (el llamado campo de la atención); pero la mirada temática se dirige siempre, no a las locuciones como fenómenos sensibles, sino "al través de ellas" a lo mencionado. Las formaciones enunciativas no son términos temáticos sino índices temáticos que señalan, más allá de ellas, a los temas propiamente lógicos.

Hemos concebido la lógica, siguiendo su tradición histórica, como ciencia del logos en sentido estricto: como ciencia del logos en forma de ciencia, o como ciencia de las partes esenciales que constituyen una ciencia auténtica en cuanto tal. Pero desde luego hubiéramos podido dejar en una generalidad mayor el concepto de ciencia del logos, concebirla como ciencia que investiga por principio, con generalidad, el pensar judicativo y sus formaciones; incluyendo el pensar judicativo racional y sus formaciones racionales (entre ellas, las que corresponden al nivel precientífico). Con todo, la razón judicativa *científica*, por estar en un nivel superior, presupone todos los niveles inferiores de operaciones mentales, y los incluye en sus temas concretos; por lo tanto, referirla a la ciencia, esto es, concebir la *lógica como teoría de la ciencia*, no implica limitarla, sino sólo dar preferencia al enfoque que la considera según la idea directriz suprema de la razón judicativa.

En cuanto teoría fundamental de la ciencia, la lógica quiere exponer *generalidades "a priori", puras*. Como ya dijimos en la Introducción, no quiere ir a la zaga, empíricamente, de las llamadas "ciencias" ya existentes, de las formas culturales de ese nombre fácticamente desarrolladas, ni abstraer de ellas tipos empíricos; libre de todo vínculo con la facticidad, que sólo le brinda

el punto de partida para una crítica de los ejemplos, quiere poner en claro plenamente las ideas directrices que oscuramente aparecen en toda obra de un interés teórico puro. Siguiendo siempre las posibilidades puras de una vida cognoscitiva en general y las formas de conocimiento alcanzadas por ella, quiere poner de manifiesto las formas esenciales del conocimiento y de la ciencia auténticos, en todas sus configuraciones fundamentales, así como los presupuestos esenciales a que están ligadas; quiere sacar a la luz, en fin, las formas esenciales de los métodos correctos que a ellas conducen.

Hemos hablado de conocimiento *auténtico*, de ciencia *auténtica*, de método *auténtico*. Las ideas lógicas son, en todo y por todo, ideas de "autenticidad". Lo auténtico es la meta que la razón finalmente pretende alcanzar, incluso en su modo caído de sinrazón. Es lo que "no se acierta" en la oscuridad y la confusión; lo que, en cambio, se alcanza en la claridad del fin y del camino, y en las formas esenciales propias de esa claridad.

§ 6. *El carácter formal de la lógica.* A priori *formal y* a priori *contingente*

La generalidad fundamental propia de la lógica no es solamente una generalidad *a priori* o esencial, sino también *formal*. No sólo es "formal" la disciplina estrecha y oscuramente delimitada que llamamos ordinariamente "lógica formal" y que está ligada a un concepto particular de lo formal —del que tendremos que ocuparnos ampliamente—; también la lógica, en sentido universal y por ende filosófico, es "formal" en todas sus disciplinas. Podríamos igualmente decir: la *razón misma*, particularmente la razón teórica, *es un concepto formal.*

Para caracterizar este concepto de "forma", muy importante y general, observemos lo siguiente: en cierto sentido cualquier conocimiento esencial es una formación de la razón "pura": *pura de todo conocimiento empírico* (connotación que tiene también, por otro lado, la palabra *a priori*); mas no cualquiera es puro en un *segundo sentido*: en el sentido de *forma fundamental.* Una proposición *a priori* sobre *sonidos* en general, concebida con generalidad "pura", sólo es pura en el primer sentido: es —como podemos llamarlo por ciertas razones— un *a priori* "*contingente*". Esa proposición tiene en el eidos "sonido" un núcleo

material que rebasa el dominio de las generalidades "fundamentales", en el sentido más radical, y que liga la proposición a la esfera "contingente" de los sonidos idealmente posibles. *La razón "pura" no sólo está por encima de todo lo empíricamente fáctico, sino también por encima de todas las esferas esenciales hylético-materiales.* "Razón pura" es el rubro del sistema concluso de los principios puros que preceden todo el *a priori* hylético-material y todas las ciencias que se ocupan de él; por otra parte, esos principios dominan a las ciencias en cuanto formaciones racionales, es decir, las dominan por su forma.

Para explicarnos mejor el concepto de *a priori* contingente, en los límites de nuestras actuales consideraciones que no son sino indicaciones preliminares, bastará observar lo siguiente: una subjetividad en general (aislada o en comunicación) sólo es concebible con una forma esencial; obtenemos ésta mediante una evidencia progresiva de sus variados contenidos, al descubrir intuitivamente nuestra propia subjetividad concreta y dirigir nuestra atención —variando libremente su existencia efectiva para alcanzar posibilidades de una subjetividad concreta en general— a lo intuitivamente invariable en esta variación, esto es, a lo esencialmente necesario. En esta libre variación, podemos atenernos desde luego al principio de que la subjetividad debe ser siempre una subjetividad "racional", particularmente una subjetividad judicativa y cognoscitiva; entonces nos toparemos con estructuras conectivas esenciales que caen bajo el rubro de "razón pura", particularmente de "razón judicativa pura". Ésta tiene también un presupuesto: una referencia constante y esencialmente necesaria a algún componente hylético, como fundamento aperceptivo de las experiencias posibles que necesariamente supone el juzgar.[2] Así pues, si determinamos el concepto de "forma fundamental" por los componentes esencialmente necesarios de una subjetividad racional en general, el concepto de "hyle" (ejemplificado por cualquier "dato sensible") resulta un concepto formal y no su contrario: un concepto contingente. Por otro lado, para una subjetividad judicativa y cognoscente (asimismo para una subjetividad racional en general) no hay ningún requisito esencial que la determine a experimentar precisamente

[2] Sobre la referencia de todo juzgar a la experiencia, *cf. infra,* sección II, IV, §§ 83-87. Sobre el concepto de "hyle", *cf.* también mis *Ideen,* pp. 171 y ss.

colores o sonidos, sentimientos sensibles con tal o cual carácter diferencial, etcétera; aunque también estos conceptos tienen que ser formados *a priori* (libres de todo lo fáctico, de todo lo empírico). También ellos tienen pues su *a priori*; éste es, empero, contingente, no es un *a priori* de la razón pura; o bien —como también podríamos decir, trayendo a colación una vieja palabra que señalaba oscuramente en la misma dirección— no es un *a priori* "innato".

Limitémonos a la razón judicativa: en cuanto razón pura, en cuanto sistema completo del *a priori formal en su sentido más fundamental*, designa a la vez el tema de la lógica, de la "teoría de la ciencia", más elevado y amplio que pueda concebirse. La lógica, podríamos decir, es la *autoexposición de la razón pura* misma, o —para hablar en un sentido ideal— es la ciencia en que la razón pura teórica ejecuta una reflexión perfecta sobre sí misma y se objetiva perfectamente en un sistema de principios. Así, la razón pura, la lógica se refiere a sí misma; la autoexposición de la razón pura es una actividad racional pura y está sometida a los principios que ella misma expone.

§ 7. *La función normativa y la función práctica de la lógica*

Es obvio que la lógica tiene una eminente función normativa. Cualquier ciencia *a priori* está vocada a ejercer funciones normativas respecto de las ciencias fácticas que le estén sometidas. Pero sólo la lógica es norma universal en el sentido más elevado y con la más amplia universalidad concebible. Señala normas a partir de los principios de la razón pura misma; y se las señala a la racionalidad en cuanto tal. Con sus conocimientos formales hay que medir hasta dónde cualquier presunta ciencia se adecúa a la idea de ciencia auténtica, hasta dónde sus conocimientos particulares son conocimientos auténticos, sus métodos, métodos auténticos, es decir, métodos cuya forma fundamental cumple con las normas formales generales de la razón pura.

A la vez que la lógica asume funciones normativas, ejerce también funciones de configuración práctica de la ciencia; entonces puede quedar incluida también en una tecnología lógico-práctica y, dado el caso, puede combinarse con una antropología empírica. Así, la lógica está referida a sí misma, en cuanto ciencia igual que en cuanto disciplina normativa. Lo primero,

porque —como ya dijimos— es ciencia *a priori* de la ciencia en general y a la vez es ella misma ciencia; lo segundo, porque en su labor práctica progresiva tiene que emplear por normas los resultados ya obtenidos y, dado el caso, volver de modo normativo sobre lo que haya formado con evidencia ingenua.

La lógica *se vuelve* normativa, se vuelve práctica, puede transformarse, con un cambio correspondiente de actitud, en una disciplina tecnológica-normativa. Pero en sí misma no es una disciplina normativa, sino justamente una ciencia en sentido estricto, en el sentido que deriva de la razón pura teórica ... como cualquier otra ciencia. Las ciencias *a priori* —decíamos— *fungen* constantemente *eo ipso como* disciplinas tecnológico-normativas; mas por ello *son* ciencias y no tecnologías. La actitud del tecnólogo (no del técnico, sino del que proyecta una tecnología) es esencialmente distinta a la del científico. Aun cuando se topa con problemas científicos y los resuelve conforme a intereses tecnológicos, su actitud es práctica y no teórica. Su teorizar es medio para una *praxis* (extrateórica). No cambia esencialmente en nada esta situación el hecho de que en este caso no se trate de una praxis individual, sino de una *especie* general de praxis que la razón práctica debe examinar, regular y promover en términos generales. Lo mismo ocurre cuando tomamos por separado la mera función normativa, antes de plantearnos la cuestión de reformar la praxis en correspondencia con ella. El objetivo es ser útil "en la práctica" de algún modo, para uno mismo o para los demás, y no satisfacer intereses puramente teóricos.

Cierto que esa distinción es a su vez relativa, puesto que la actividad puramente teórica es justamente actividad y por lo tanto es una praxis, si nos atenemos a la extensión natural de este concepto; en cuanto tal, está sometida a reglas formales de la razón práctica universal (a los principios éticos), dentro del contexto universal de las actividades prácticas; está sometida a reglas que serían difícilmente compatibles con una *science pour la science*. Mas entonces queda en pie la siguiente distinción: todas las ciencias están sometidas a la *idea* de un interés de la razón teórica que ejerce su acción hasta el infinito. Esta idea se concibe en referencia a la idea de una comunidad de investigadores cuyo trabajo se prolonga hasta el infinito, investigadores mancomunados por actividades y habitualidades de la razón

teórica. Recordemos aquí solamente el trabajo que efectúan los investigadores, los unos para los otros y con los otros, bajo una crítica recíproca de los resultados obtenidos; en ella los resultados del uno se transmiten al otro y le sirven de preparación para su propio trabajo, etcétera. Una vida de individuos y de grupos, conforme con esta idea, es compatible, por ejemplo, con la convicción de que los resultados teóricos obtenidos en comunidad y la misma ciencia infinita tienen una función humana suprateórica; igual que en el individuo la permanente vocación científica, con su ejercicio profesional siempre intermitente, es compatible con otros fines extrateóricos, como ser padre de familia, ciudadano, etcétera, y debe subordinarse éticamente a la idea práctica suprema de una vida ética universal, propia del individuo y de la amplia comunidad humana.

§ 8. *La "bilateralidad" de la lógica; la dirección subjetiva y la dirección objetiva de su temática*

En cuanto ciencia de lo lógico en general y —en su forma suprema que comprende todas las otras formas lógicas— en cuanto ciencia de la ciencia en general, la lógica tiene una *doble* dirección. Se trata siempre de operaciones de la razón en un doble sentido: por un lado, las *actividades y habitualidades operantes*, por el otro, los *resultados* permanentes logrados por ellas.

En el segundo aspecto, son tema de la lógica las múltiples formas de formaciones judicativas y cognoscitivas que se presentan en el cognoscente mientras efectúa sus actividades de pensamiento, según el particular modo del "tema" en cuestión. El sujeto pensante pretende obtener justamente esas formaciones como adquisiciones permanentes; ellas deben servirle, a la vez, de medio para obtener nuevas adquisiciones semejantes. Entonces no sólo se transforman esas formaciones, sino que se convierten en el objetivo de la acción mental; en cierto modo, el sujeto pensante está *"dirigido" a ellas*, las tiene *"objetivamente"* delante. En sus formas más elaboradas, esas formaciones llegan a rebasar las correspondientes esferas de presencia a la conciencia. Con todo, quedan como componentes de un "campo" que se extiende según su tema, de un dominio peculiar de productos prácticos; a él siempre se puede "retornar", mediante él pueden producirse nuevas formaciones: conceptos, juicios, de-

ducciones, demostraciones, teorías. En la *unidad de una ciencia,* todas estas formaciones, el campo entero de los productos surgidos de un interés teórico unitario, están *ligados unitariamente en una teoría universal;* configurar esta teoría, prosiguiéndola sistemáticamente hasta el infinito, es el objetivo común de los científicos que trabajan en una comunidad abierta, unos con otros y unos para otros. Gracias a ella, la "esfera" de una ciencia debe en cada caso acceder a *conocimiento* sistemático, en una unidad total de formaciones de conocimiento llamadas verdades teóricas; éstas se sostienen recíprocamente hasta construir la forma unitaria de un sistema de verdades.

Todas estas formaciones objetivas no tienen solamente la efímera existencia de formaciones actuales que aparecen y desaparecen en el campo temático. También tienen el sentido ontológico de formaciones con vigencia permanente, incluso tienen validez objetiva en un sentido particular que trasciende a la subjetividad actualmente cognoscente y a sus actos. Al repetirlas, permanecen idénticas, vuelven a reconocerse a modo de un ente permanente; tienen existencia objetiva en forma de documentos, igual que las demás objetividades del mundo cultural; así, cualquiera puede encontrarlas en una duración objetiva, comprenderlas en el mismo sentido, identificarlas intersubjetivamente; existen aun cuando nadie piense en ellas.

La dirección opuesta de la temática lógica es la *subjetiva.* Se refiere a las formas subjetivas, hondamente ocultas, en que efectúa sus operaciones la "razón" teórica. Su primera cuestión es la *razón en su actualidad,* a saber: la intencionalidad en curso, en su efectuación viva, donde tienen su "origen" aquellas formaciones objetivas. Con otras palabras: su resultado es que en cada caso las formaciones, las objetividades judicativas y cognoscitivas, aparezcan "objetivamente" con el carácter de productos, en el campo temático del sujeto que las produce. Mientras opera la correspondiente intencionalidad, mientras transcurre así, como vida operante y objetivante, es "inconsciente", es decir: *convierte* en tema su objeto, mas justamente por ello, ella misma no es, por esencia, un tema de reflexión. Está oculta, mientras no sea descubierta por una reflexión y así se convierta en tema ella misma, en tema teórico de la indagación lógica de dirección subjetiva. Quienquiera juzgue directamente, quienquiera piense, de cualquier modo que sea (por ejemplo, produciendo formas conceptuales de

cierta complejidad), tiene delante, de modo "consciente", temático, exclusivamente las formaciones del caso. Cada formación lógica, objetiva en ese sentido, por su parte, tiene por correlato "subjetivo" sus intencionalidades constituyentes; y a cada forma de esas formaciones le corresponde por esencia una forma subjetiva, un sistema de intencionalidad operante. También hay que tomar en cuenta una *operación subjetiva más amplia*: gracias a ella lo constituido *actualmente* para los sujetos cognoscentes, a partir de sus habitualidades, resulta algo más que ese tema momentáneo del presente actual. Esta operación hace que lo constituido pueda presentarse efectivamente a la conciencia *como algo objetivo*, como algo permanentemente vigente en la subjetividad que, en la comunidad cognoscente o para ella, cobra el sentido de una objetividad ideal existente "en sí".

La "bilateralidad" de todo lo lógico ofrece extraordinarias dificultades para exponer el sentido correcto y la correcta configuración de los grupos de problemas que divergen entre sí conforme a esas dos facetas, para luego volver a combinarse. Podemos decir que a ellas se debe que la lógica, tras de siglos, no haya emprendido aún el camino seguro de un desarrollo verdaderamente racional, que no se haya convertido en una ciencia con clara conciencia de sus objetivos ni los haya realizado paso por paso en un progreso seguro; lo cual exigía empero sin condiciones su peculiar vocación. Casi todo lo que concierne al sentido fundamental de la lógica, a sus problemas, a sus métodos, está lleno de equívocos debido a esos turbios orígenes, debido a que nunca se comprendió que la objetividad proviene de una operación subjetiva, ni siquiera se planteó correctamente ese problema. Así, todo se debate y nada queda aclarado en la discusión. Aun la objetividad ideal de las formaciones lógicas, aun el carácter *a priori* de las doctrinas lógicas que se refieren especialmente a ella, e incluso el sentido de este *a priori*, sufren de esa falta de claridad; pues lo ideal aparece en la esfera subjetiva, surge de ésta como una formación.

Lo que hemos dicho hasta ahora acerca de la lógica constituye una visión panorámica y provisional; es una idea que todavía hemos de verificar en exposiciones más concretas y comprender —hasta donde nos parezca útil— por las motivaciones históricas y por las interpretaciones de la lógica suscitadas por ellas.

§ 9. *La temática directa de las ciencias "objetivas" o "positivas". La idea de ciencias "bilaterales"*

La dualidad propia de todo lo lógico *no* significa que *ambas facetas*, la subjetiva y la objetiva, *sean equivalentes*, como ya se desprende de nuestras primeras explicaciones. Pensar en las cosas entregándose llanamente a ellas quiere decir crear un campo temático coherente en el cual se encuentren exclusivamente las formaciones mentales de cada caso. A ellas se dirige la atención del sujeto pensante; ellas son resultados del pensamiento y a la vez peldaños para nuevos actos mentales. Es menester aún descubrir el pensamiento mismo, entendido concretamente como intencionalidad cuya disposición desconocemos, pero en cuya "síntesis" se constituyen las formaciones mentales como "unidades de sentido"; dicho descubrimiento ocurriría en otro pensamiento.

El pensamiento de los científicos —actual y habitual, subjetivo o intersubjetivo— es un pensamiento coherente. Su coherencia proviene de la unidad de un interés teórico o de la unidad de la esfera de la ciencia que tiene que explorarse y conocerse de manera consecuente. Los resultados judicativos y cognoscitivos obtenidos en esa esfera por el pensar científico, forman de por sí un *campo temático* abierto al infinito, forman la unidad progresiva de la *ciencia en cuanto teoría*: multiplicidad de temas conexos, combinados temáticamente entre sí.

Las reflexiones dirigidas a la subjetividad *rebasan* ese campo temático. Por lo general el científico, por tener un interés teórico exclusivo en su esfera particular de objetos, no incluirá en su investigación tema subjetivo alguno. El geómetra, por ejemplo, no pensará en investigar también, junto con las figuras geométricas, el pensar geométrico. En ciertos casos, transitar a la actitud subjetiva podría resultar útil, incluso necesario con el particular propósito de lograr una teoría de la esfera de objetos; igual que en otras actividades más amplias, también en las actividades teóricas puede surgir la necesidad de preguntar en actitud reflexiva: "¿qué método sigo ahora? ¿qué premisas pueden servirme?" Pero los componentes subjetivos que entonces se presentan a la atención no forman parte del término a que tiende la ciencia, no forman parte de su tema propio, que en cuanto teoría universal comprende todos los temas particulares. Lo mismo ocurre con la intro-

misión de los sujetos y de sus actos en las locuciones científicas: los componentes subjetivos del pensar y de los sujetos pensantes no se convierten por ello en tema de la ciencia, esto es, no quedan por ello incluidos en la correspondiente esfera científica ni en sus teorías. Así ocurre en todas las *ciencias "objetivas" o "positivas"*, únicas en que generalmente se piensa al hablar de ciencias. Ello se debe a que la idea de *ciencias con una temática bilateral consecuente*, que ligara consecuentemente la teoría de la esfera científica con una teoría del conocimiento de esta teoría, sólo surgió en la Época Moderna; además surgió en forma tan oscura que primero tiene que pugnar por su sentido específico y por sus derechos.

Las ciencias positivas operan exclusivamente en el *plano de la teoría;* tienen que configurarla directamente, orientándose temáticamente hacia su esfera de conocimiento; es decir: las ciencias configuran categorialmente de continuo las objetividades de experiencia, propias de su esfera, que el pensamiento determina; asimismo las ciencias vinculan sistemáticamente las configuraciones así obtenidas, convirtiéndolas en formaciones de conocimiento, de nivel cada vez más elevado, y construyen la teoría científica de su esfera, abierta al infinito y sin embargo provista de unidad sistemática.

Este plano teórico delimita muy bien la temática científica; tanto, que las ciencias positivas se esfuerzan conscientemente por captar con mayor precisión aún el concepto de objetividad teórica, excluyendo de él —por meramente subjetivos— muchos de los temas que al sujeto de una experiencia y de un pensar precientíficos le parecen objetivos; por ejemplo, el científico de la naturaleza excluye las "cualidades sensibles". El sujeto individual de experiencia se encuentra con objetos naturales; éstos aparecen como cosas provistas de cualidades sensibles, mas también como objetos existentes en sí y por sí, cuyo ser no es afectado por los actos de experiencia y de pensamiento captables por reflexión: como objetos que no están determinados, ni deben estarlo, por el contenido de esos actos. No obstante, al considerar la experiencia y el pensar en relación con la comunidad intersubjetiva, se muestra que los contenidos objetivos de la experiencia sensible y los conceptos descriptivos adecuados a ellos dependen de los sujetos de experiencia; en cambio, podemos determinar y conocer intersubjetivamente la identidad de los respectivos objetos. Una ciencia puramente objetiva quiere conocer teóricamente los objetos, no con

las determinaciones subjetivas y relativas que brinda la experiencia sensible directa, sino con determinaciones estricta y puramente objetivas, válidas para cualquiera y en cualquier momento; es decir: con determinaciones que, siguiendo un método utilizable por cualquiera, den lugar a verdades teóricas que tengan el carácter de "verdades en sí", en contraposición a las verdades meramente subjetivas y relativas.

§ 10. *La psicología histórica y la temática científica dirigida a la subjetividad*

Aunque las ciencias positivas se apartan de todo lo que forme parte de la mera subjetividad del experimentar y del pensar, con tal de cumplir con la idea de tomar por tema exclusivo el objeto puro, sin embargo, en su círculo interviene una ciencia positiva propia de los sujetos: la ciencia de los hombres y animales, la *psicología*; ella toma por tema capital lo específicamente subjetivo en esos hombres y animales. Si esta psicología fuera de hecho la ciencia de todo lo subjetivo, tendría una notable correlación con todas las ciencias. Todas son formaciones subjetivas, todas tienen una temática objetiva que proviene de operaciones ocultas. Sus esferas objetivas ya existen para sus investigadores antes de sus teorías, pues provienen de orígenes subjetivos: los de la experiencia coherente en la que ya están dadas esas esferas objetivas; en cuanto éstas son experimentadas y experimentables, promueven el interés teórico y reciben configuraciones categoriales, entre ellas la verdad científica con evidencia científica. Por consiguiente, la ciencia universal de lo subjetivo trataría de todo ente concebible, justamente en cuanto experimentable y en cuanto teóricamente verdadero. Sería ciencia de la subjetividad universal; en ella todo lo verdadero recibiría el sentido de ser verdadero, a partir de una vida actual o posible y de las posibilidades de experiencia y de teoría esbozadas en esa vida. Para cada ciencia, considerada como operación ya efectuada o en efectuación, ella sería la ciencia correlativa, justamente de esa operación. Puesto que esa psicología sería ella misma ciencia, estaría referida reflexivamente a sí misma; en cuanto ciencia de todo lo subjetivo, sería también ciencia de los orígenes subjetivos de los que provienen sus propias operaciones. Esta situación se repetiría en niveles infinitos de reflexión.

Es patente que ninguna de las psicologías desarrolladas en la historia, ni en la Antigüedad ni en la Época Moderna, ha tenido este alcance universal; ninguna ha meditado siquiera seriamente en este problema. Es indudable que la antropología y la zoología tienen un sentido legítimo, incluyendo en ellas a la psicología y a la psicofísica de hombres y animales. Mas, ¿hasta qué punto están capacitadas para esas tareas universales que las pondrían en correlación con toda ciencia y con todo ente para nosotros? Éste es el que podemos llamar "gran enigma" de la Época Moderna, con sus filosofías trascendentales, con sus críticas y teorías del conocimiento, con sus doctrinas sobre el entendimiento y la razón —o como queramos designarlas—, características de esta época, una y otra vez intentadas. Nosotros mismos tendremos que examinar con mayor precisión esta cuestión, a partir de nuestras investigaciones sobre las estructuras que corresponden a la idea de la lógica.[3] En este lugar sólo se trata de dilucidar con nitidez la contraposición entre la temática "directa" de las ciencias positivas (determinada por su correspondiente esfera de objetos, dada ya en la experiencia intersubjetiva y término exclusivo de su interés) y la temática refleja (excluida antes, mas ahora manifiestamente posible), es decir: la temática referida a la subjetividad que experimenta, conoce y obra.

§ 11. *Las tendencias temáticas de la lógica tradicional*

a) *La lógica dirigida originalmente a las formaciones mentales teóricas y objetivas*

Después de considerar las ciencias, pasemos ahora a la *lógica;* en cuanto teoría de las ciencias, se orienta hacia las ciencias y las toma como ejemplos. Preguntemos cómo influyen en la elaboración histórica de la lógica, las relaciones esenciales entre lo objetivo y lo subjetivo, que hemos descrito.

Por supuesto, desde el principio y en realidad aun hasta nuestra época, la lógica no tuvo presentes ni tomó por guías más ciencias que las ciencias "positivas", objetivas, aunque se hallaran en etapas variables de desarrollo. Por consiguiente, no podía encontrar otro *primer tema universal* que el *dominio de las formaciones temá-*

[3] *Cf. infra,* sección II, § 79.

ticas del pensamiento científico referido a alguna esfera objetiva ya dada de algún modo; es decir: los juicios, con los "conceptos", deducciones, demostraciones, teorías conclusas implicados en ellos, y con sus correspondientes modalidades y sus distinciones normativas de verdad y falsedad. Examinar, en una tipología de sus formas, todas estas formaciones del saber, verdaderas o supuestas, así como las condiciones de verdad posible que entrañaban: tal era la tarea que primero se nos ofrecía.

En cualquier caso, el interés de los lógicos, por naturaleza preponderantemente práctico en relación al conocimiento, su orientación hacia el producto racional de los empeños y acciones de conocimiento, dirigía la atención justamente hacia esos empeños y acciones. Pero entonces no se trataba en modo alguno de sumergirse, descubriéndola, en la intencionalidad constituyente que transcurre de modo oculto en los sujetos cognoscentes que así se empeñan y actúan; sólo se trataba de los procesos que resaltan y se hacen visibles —por así decir— en el campo de la conciencia, en cualquier acción y tendencia voluntaria, al fijar su objetivo y lograr un resultado; se trataba de procesos expresados en fórmulas como: "me empeño por tal y cual cosa; la produzco; procede de mi voluntad". Entonces, lo que había que describir propiamente eran, como siempre, las formaciones con sus diversos contenidos, su variada composición y sus niveles intermedios; frente a ellas: la acción uniforme y siempre igual, que se expresa en la fórmula: "tiendo a esas formaciones y las realizo término por término".

Aún tendremos que examinar con mayor precisión este importante punto. Por lo pronto, señalemos la siguiente distinción esencial. Las formaciones teóricas no se presentan igual que los actos del yo: éstos son transitorios y sólo pueden repetirse; aquéllas, en cambio, se presentan como *objetos*; lo cual quiere decir: se presentan como objetividades que pueden, por así decirlo, aprehenderse; que permanecen ante nuestro examen; que pueden ser identificadas una y otra vez y son susceptibles de análisis, de descripción, de examen repetido... de modo no muy diferente a las objetividades de la experiencia externa. Sólo que no están previamente dadas de modo pasivo; sólo son dadas por la acción teórica, como formaciones categoriales.[4] Mas entonces también ellas están ahí, primero como procesos en elaboración, luego justamente

[4] *Cf.* sección II, § 46.

como formaciones que pueden identificarse al repetir esa actividad. Así, en cuanto resultados del juzgar, deben desprenderse, con todos sus niveles de complejidad, de cualquier acto propio de judicación, así como de cualquier juicio ajeno que nosotros formulemos de nuevo, en realidad o en pensamiento, trátese de juicios que efectivamente "asumamos" o de juicios posibles. En la "experiencia categorial", las formaciones categoriales (tomando el término en un sentido muy amplio) están dadas con evidencia, de modo intuitivo y original, igual que están dados los objetos en cualquier otro tipo de experiencia. Por cierto, veremos aún que, según las distintas perspectivas, podrán identificarse y experimentarse distintas objetividades con sus correspondientes evidencias; y para el lógico deberá hacerse así.

Así pues, el lógico tenía objetos permanentes como sustratos que podía tomar por ejemplos; resultaba posible esa "formalización pura" por la cual se originan los conceptos de las "formas" lógico-analíticas. Estas formas eran, por su parte, algo firme y consistente que podía describirse en sus elementos formales y aun podía considerarse según diferentes perspectivas operativas. Había la franca posibilidad de variaciones y conexiones constructivas de formas, susceptibles de repetirse reiteradamente; mediante ellas se podía producir nuevas y nuevas formas a partir de lo ya dado: por ejemplo, construyendo formas complejas de juicio por combinación de formas simples; o construyendo libremente formas de deducción con formas de juicio. Con generalidad formal, se proyectaban así de antemano todas las posibilidades concebibles de formas de juicios y de conocimientos, que podrían realizarse concretamente en todas las esferas concebibles de conocimiento.

Se explica así que las reflexiones de la lógica incipiente sobre el saber y la ciencia hayan estado atenazadas principalmente por las configuraciones teóricas objetivas. No obstante, no se pensaba entonces —ni tampoco hasta hace poco— en limitar consciente y expresamente el tema de la lógica a las formaciones de juicio y de conocimiento puras; sin embargo, éstas constituían el campo propio del trabajo lógico. Aunque la lógica empezó así, la secuencia misma de las cosas llevaba más lejos. No pasa nada esencialmente diferente en este caso que en las esferas de investigación de cualquier clase de experiencia. Una vez que el interés teórico se ha fijado en los datos de una esfera cualquiera, se desarrolla con consecuencia hasta el fin. Los datos lógicos —subrayémoslo

de nuevo— en su género, *también* eran datos de experiencia, objetos identificables y examinables; aun si no fuera usual hablar de experiencia respecto de ellos, aun si nunca nos percatáramos de la analogía esencial que guardan sus modos de darse con los de la experiencia común. Y esta "experiencia" (con sus variantes: recuerdo, experiencia "posible", etcétera) funge, igual que cualquier otra, como fundamento para construir conceptos descriptivos y lograr conocimientos descriptivos, particularmente conocimientos esenciales.

b) *La dirección de la lógica a la verdad y la reflexión subjetiva —condicionada por ella— sobre la intelección*

La lógica no estaba dirigida al juicio en general, a un saber presunto, sino a un saber *auténtico* y a sus conformaciones típicas. De donde resultó inevitablemente, por lo pronto, una especie de *giro hacia lo subjetivo*. Se decía más o menos: el saber auténtico, la verdad, se capta en la actividad de la "*razón*", en la "*intelección*" que, una vez efectuada, puede ser repetida aún por cualquier otro sujeto racional y permanece cual una posesión espiritual. Proposiciones inmediatamente inteligidas conducen, mediante deducciones elementales inteligidas, a otras proposiciones; éstas se vuelven entonces inteligibles como conclusiones verdaderas. Una teoría deductiva auténtica es un nexo de operaciones elementales, construido con puras operaciones de *intelección*; nexo que expone así una unidad de verdades. Igual sucede con las deducciones "concretas" que parten de premisas no inteligidas, con un valor hipotético de conocimiento. En ellas se intelige la implicación consecuente de la conclusión en las premisas; se intelige también que las conclusiones deberán ser verdaderas *si* las premisas se muestran verdaderas a la intelección. Así, en la faceta objetiva de una ciencia auténtica no interviene ninguna proposición ni nexo entre proposiciones que no haya adquirido, mediante intelecciones, su "valor de conocimiento", su validez de verdad, de consecuencia hipotética, etcétera.

En reflexiones semejantes, que patentemente determinan originalmente a la lógica en sus comienzos, constante e inevitablemente se trata de lo *subjetivo*, ante todo de la *razón* y de la *intelección*: con esta palabra se entiende también, en el uso corriente del lenguaje, la inteligibilidad permanente obtenida, en su origen,

de una intelección actual. Pero, aunque este modo de hablar de lo subjetivo presuponga la dirección de la atención hacia lo psíquico, *todos los resultados* establecidos por las ciencias se sitúan del lado objetivo; igualmente, todos los temas que el lógico quiere exponer en sus reflexiones y que quiere tratar en una teoría de la teoría, son únicamente temas lógicos objetivos.

Hay que observar aquí especialmente que *lo "verdadero", lo "consecuente", lo "no contradictorio" obtenido por intelección aparece como carácter y predicado de las formaciones mismas de juicio*; aparece por ende del lado objetivo y es tema de las teorías formales de que tratará una lógica pura de las significaciones. Todo lo "lógico" en sentido estricto, lo "racional", tiene en sí esos caracteres como algo objetivo; la lógica debe denominarlos expresamente e indagar las condiciones de su legítima pertenencia a las formaciones lógicas. "Verdad" es la locución objetiva; "intelección", "razón" la locución subjetiva correlativa de la anterior. Así sucede con cualquier modo particular de predicados de validez. Cualquier enunciado científico, definido de modo unitario y formulado simplemente, tiene o pretende tener ese predicado de verdad, obtenido por intelección. En las ciencias no se dice esto, por considerarlo obvio, inútil e inoportuno de repetir, salvo tal vez en relación con alguna duda y discusión previas. Pero en la lógica esta cuestión relativa a las meras formas de juicio es justamente el tema capital.

Por lo demás, la reflexión frecuente sobre la actividad subjetiva es común a las ciencias y a las esferas de la actividad artística. En el sentido de las formaciones mentales mismas, en cuanto provienen de acciones mentales, están indicados los actos correspondientes, en su orden y en sus conexiones. Así, también pueden describirse las formaciones a partir del sujeto de los actos y de su actividad. Por ejemplo, en lugar de decir "$a - a + b = a$", también se puede decir: "sustráigase *b* de *a* y súmese *b* otra vez, etcétera"; o en lugar de decir "de las premisas *M* y *N* se sigue *Q*", se dice "de los juicios *M* y *N* tiene que inferirse *Q*". Mas con ello no hemos ganado nada esencial; hemos indicado, es cierto, la secuencia más o menos compleja de los actos del yo (de las operaciones del *ego cogito*), mas no hemos logrado propiamente descripción alguna de esos actos. Contar es producir números; sustraer es producir restas; multiplicar, producir productos, etcétera; asimismo, inferir es producir conclusiones a partir de juicios. Tene-

mos en vista los productos a que tendemos y que producimos: en ellos está lo medular, lo que puede captarse; en cambio, el vacío "yo cuento", "yo concluyo", no significa nada más que: dejar que ocurra la intención hacia esos productos y que ellos mismos transcurran. Esto no quiere decir naturalmente que no se den análisis y descripciones subjetivas; sólo significa que, más allá de los productos y de su transcurso subjetivo, que se realiza gradualmente, queda aún por examinar una subjetividad intencional en la cual se constituyen, como unidades sintéticas, los productos transcurridos y en transcurso, una subjetividad que aún no se franquea con esa mera vuelta hacia el "yo pienso".

c) *Consecuencia: ambigüedad de la lógica tradicional como disciplina teórica y práctica-normativa*

Según todo lo anterior, comprenderemos por qué toda la evolución de la lógica hasta la época más reciente (mientras no influyeran radicalmente en ella temas de la filosofía trascendental) había de tener por esfera temática esencial el campo de la teoría, el dominio de las múltiples formaciones cognoscitivas y judicativas; comprendemos también por qué la temática de las acciones mentales subjetivas, que en apariencia se había destacado con vigor, sólo tenía empero un carácter enteramente secundario.

Con todo, tampoco podemos pasar por alto lo siguiente. Al describir las tendencias temáticas de la lógica tradicional, tal como estaban motivadas por la dirección que las ciencias le imprimían, tuvimos que descomponer, mediante reflexiones propias, los nexos intencionales, con una conciencia y acuciosidad que aún eran ajenas a la lógica misma o a los lógicos que trataban de esa cuestión. Habíamos dirigido preferentemente nuestra atención al carácter objetivo de las formaciones teóricas, considerándolas como datos de una "experiencia" propia (de la experiencia "categorial", como la llamábamos); esta concepción no llegó a tener vigencia en modo alguno en la tradición, y aún hoy tiene que pugnar por sus derechos. No podremos eludir la indispensable ampliación del concepto de objeto; este concepto comprenderá no sólo objetos reales sino también irreales ("ideales"); a esta primera ampliación corresponde la del concepto de experiencia, que conservará en ella

lo esencial: ser aprehensión de las cosas mismas (posesión, darse las cosas mismas).[5]

La actitud del lógico, naturalmente privilegiada, normativa y tecnológica —decíamos antes— destacaba en primer plano el pensamiento como actividad espiritual; con él destacaba la realidad psíquica en que se presenta lo irreal, la formación mental ideal. Esta actividad, lo mismo que el sujeto psíquico considerado como sujeto activo de pensamiento, debía someterse a reglas. Se comprende que el interés preponderantemente normativo tendiera a *encubrir el carácter objetivo ideal de las formaciones mismas* y a impedir que surgiera así una temática teórica referida a esa objetividad ideal de modo *puro* y consciente. Todo ello pese a que el trabajo del lógico —como vimos antes— tenía que ver constantemente con esas formaciones ideales, las identificaba, las reducía a conceptos formales, etcétera. No obstante, no estaban temáticamente separadas de la subjetividad. Esta cuestión entraña también positivas dificultades —aún habremos de hablar de ellas—, pues no se trata de productos exteriores, sino de algo producido dentro de la esfera psíquica misma.

Pero ahora sólo nos importa comprender el carácter esencial de la lógica tradicional, desarrollando la intencionalidad más original que determina el sentido de la lógica. En suma, para decirlo brevemente: había que comprender, por lo pronto, su ambigüedad como disciplina teórica y normativa-práctica, así como la correspondiente ambigüedad de su temática: por una parte, era una temática de las significaciones ideales (de las formaciones categoriales), por la otra, una temática de las acciones mentales y de su regulación normativa. Aún más: había que comprender que lo medular de esa ambigüedad, lo que teóricamente podía comprenderse en ella, lo que se encontraba en las teorías tradicionales del silogismo, no era en esencia nada más que una *teoría de la teoría,* aunque nunca se hubiera captado con pureza; es decir, era una teoría de las *formaciones cognoscitivas y judicativas* del campo ideal objetivo. Lo que rebasaba ese campo, en locuciones y pensamientos dirigidos a la subjetividad, no aportaba ningún contenido esencialmente nuevo —según mostramos—; solamente consistía en una vuelta obvia ha-

[5] *Cf. infra,* sección II, cap. I, §§ 57-59. *Cf.* también la introducción del concepto de intuición categorial, *Logische Untersuchungen,* t. II, parte 2ª, pp. 142 y ss.

cia lo subjetivo. Sólo muy tarde —con la instauración de la filosofía trascendental, psicologista o antipsicologista— se añadieron investigaciones subjetivas en verdad nuevas y de importancia; mas de seguro no tenían buena estrella y aún tienen que pugnar porque se reconozca su sentido legítimo. Las hicimos y hacemos de lado provisionalmente todavía, para examinar *las estructuras esenciales de una lógica apofántica objetiva*, de una lógica "analítica", "formal", y para tratar luego los problemas de su circunscripción esencial. Para ello nos guiaremos por la intelección que hemos adquirido acerca de la temática puramente objetiva de la lógica y relacionaremos nuestra investigación con la lógica apofántica original. Por último, la pondremos en relación también con las disciplinas matemáticas modernas, que también podemos llamar "analíticas"; fijaremos nuestra atención en las cuestiones oscuras que tratan primero de la relación de esta matemática "analítica" con la lógica formal tradicional y luego de la relación entre las ideas de ontología formal y apofántica formal.

PRIMERA SECCIÓN

LAS ESTRUCTURAS Y EL ALCANCE DE LA LÓGICA FORMAL OBJETIVA

A. *EL CAMINO DE LA LÓGICA TRADICIONAL A LA PLENA IDEA DE LA LÓGICA FORMAL*

I. LA LÓGICA FORMAL COMO ANALÍTICA APOFÁNTICA

§ 12. *El descubrimiento de la idea de forma pura del juicio*

POR NUESTRAS exposiciones generales se comprende ya que la analítica aristotélica, primer vislumbre de una lógica de las formaciones teóricas, surgiera como la primera parte histórica de una lógica desarrollada sistemáticamente. Dentro de esa actitud temática, era una *lógica "formal" en un sentido particular*, aunque no lograra como tal su plena pureza y extensión esenciales. En una visión panorámica de los juicios materialmente determinados, propios de la vida cotidiana y de la ciencia, se destaca de inmediato una tipicidad muy general; aparecen incluso igualdades de forma entre juicios correspondientes a esferas heterogéneas de objetos. Aristóteles fue el primero en exponer la idea de forma; ella estaba llamada a determinar el sentido fundamental de una "lógica formal", tal como en la actualidad la entendemos y tal como la entendía Leibniz al sintetizar la lógica formal (apofántica) y el análisis formal, en la unidad de una *mathesis universalis*. Aristóteles —podemos decir— fue el primero en llevar al cabo en la esfera *apofántica* —en la esfera de los enunciados afirmativos (de los "juicios" en el sentido de la tradición lógica)— esa "formalización" o "algebrización", que aparece en el álgebra moderna con Vieta y desde entonces establece una distinción entre el "análisis" formal y todas las disciplinas matemáticas materiales (geometría, mecánica, etcétera). En los enunciados con una materia determinada, tomados como ejemplos, Aristóteles sustituyó por caracteres algebraicos las palabras (los "*termini*") que denotan

objetos: los objetos de que hablan los enunciados, lo que determina la referencia de los juicios a tal o cual esfera de objetos o a tal o cual objeto singular. En lo que respecta al sentido, esto significaba la sustitución de cualquier "núcleo" material de los juicios por el elemento "cualquier algo"; así, los demás elementos del juicio permanecían como elementos de la forma y se conservaban iguales en cualquier cambio de referencia objetiva o de juicios de distintas esferas de objetos. De consuno con esta concepción del núcleo material como cualquier "algo" indeterminado, o —en el seno del lenguaje— como un término indeterminado *S*, *p*, etcétera, el juicio determinado tomado por ejemplo se transforma en la idea general y pura de forma, en el concepto puro de "juicio en general"; aunque según la forma judicativa determinada "*S* es *p*" o "si *S* es *p*, entonces *Q* es *r*", etcétera. [1]

Cierto que en Aristóteles la variabilidad de los *termini* y, por ende, la pureza de la idea de forma no es enteramente libre, por cuanto su analítica se refiere de antemano al mundo real y no excluye aún, por lo tanto, las categorías de realidad. Sólo la introducción del álgebra permitió, en los modernos, progresos hacia una lógica formal pura; con todo, parece que la Edad Media ya había llegado a la concepción de lo formal puro, en la obra atribuida a Duns Escoto, *De modis significandi*, aunque sin ahondar en este descubrimiento. [2]

§ 13. *La morfología pura de los juicios como primera disciplina lógica-formal*

a) *La idea de morfología*

La posibilidad de someter todos los juicios a conceptos puros de configuración o de forma sugirió de inmediato la idea de clasificar

[1] *Cf.* el Apéndice I.

[2] *Cf.* M. Heidegger, *Die Kategorien-und Bedeutungslehre des Duns Scotus*, sobre todo p. 34. Además: M. Grabman, "Die Entwicklung der mittelalterlichen Sprachlogik (*Tractatus de modis significandi*)", *Philosophisches Jahrbuch der Görresgesellschaft* (1922), pp. 121 y ss. El mismo estudio, corregido y aumentado, en: *Mittelalterliches Geistesleben. Abhandlung zur Geschichte der Scholastik und Mystik* (München, 1926), pp. 104-146; sobre la *Grammatica speculativa*, atribuida hasta entonces a Duns Escoto, como obra de Tomás de Erfurt, *cf.* sobre todo pp. 118-125.

descriptivamente los juicios exclusivamente por su forma, esto es, prescindiendo de todas las demás diferencias y cuestiones, como las de su verdad o no contradicción. Así, se distinguieron por su forma juicios simples y juicios compuestos; entre los simples se distinguieron las formas de juicio singular, particular, universal; se pasó a las configuraciones complejas de juicio conjuntivo, disyuntivo, hipotético y causal; a éstas correspondían también complejos de juicios que se llamaron "raciocinios". Luego también se tomaron en cuenta las modalizaciones de los juicios en cuanto asertos acompañados de certeza y las formas de juicio que proceden de éstas.

De haber proseguido esta descripción sistemática de modo consecuente y puro, se hubiera desprendido con nitidez una disciplina propia, definida por primera vez en las *Logische Untersuchungen* y denominada "Morfología pura de las significaciones" (o "Gramática lógica pura"). Esta morfología de los juicios es la disciplina lógica-formal primera en sí; se encontraba en germen en la antigua analítica, pero aún no había logrado desarrollarse. Según nuestras dilucidaciones, versa sobre la *mera posibilidad de los juicios en cuanto juicios*, sin preguntar si son verdaderos o falsos, ni siquiera si son compatibles o contradictorios.[3]

b) *Carácter general de la forma de juicio; las formas fundamentales y sus variantes*

Para comprender la idea de esta morfología pura hubiera sido menester percatarse con claridad de que, al proponerse una clasificación de todos los juicios posibles según su forma, resultaban "formas fundamentales", un sistema concluso de formas fundamentales; a partir de ellas podían producirse constructivamente, mediante sus propias leyes esenciales, nuevas formas cada vez más ricamente diferenciadas, y por fin el sistema de todas las formas concebibles de juicio, con sus infinitas configuraciones diferenciadas, susceptibles siempre de nuevas diferenciaciones. Cosa extraña: nunca se vio esta cuestión, ni tampoco, por ende, la tarea lógica fundamental que implicaba.

Dicho con mayor precisión: hubiera sido menester poner en claro que cada una de las formas de juicio, de cualquier manera

[3] Sobre la fundamentación detallada de la idea de esta "Gramática lógica pura", *cf. Logische Untersuchungen*, t. II, parte 2ª, sección IV.

que haya sido obtenida, tiene la generalidad de un género, no sólo respecto de posibles juicios determinados, sino también respecto de las formas puras que le están subordinadas. Por ejemplo, a la forma "*S* es *p*" está subordinada la forma "*Sp* es *q*", y a ésta está subordinada a su vez la forma "(*Sp*)*q* es *r*". Pero cualquier forma de juicio implica también una generalidad en otro sentido enteramente distinto, a saber: en la medida en que entraña una multiplicidad de formas posibles como sus "modificaciones"; por ejemplo, la forma "*S* es *p*" entraña las modificaciones "si *S* es *p*", "entonces *Sp*", etcétera, que luego pueden presentarse como componentes de formas de juicio compuestas. Lo mismo sucede con todas y cada una de las formas. Hubiera sido menester fijarse expresamente en que las formas consideradas de esta manera, como diferencias subsumidas bajo una forma genérica, tienen que derivarse de esta última por *construcción*. Fijarse además en que no pueden tomarse todas las formas como diferenciaciones construidas de otras formas, sino que siempre acabamos por remitirnos a *formas primordiales*. Así, la forma del juicio determinado "*S* es *p*" (en la que "*p*" designa una propiedad y "*S*" su sustrato) es una forma primordial; de ella pueden derivarse particularizaciones y modificaciones. Es forma primordial; mejor dicho: lo es dentro del género sumo "apófansis", de la lógica apofántica, con tal de referir este género exclusivamente a aserciones predicativas; mientras que las modalidades de juicio, que de por sí no estén subsumidas en este género, quedan incluidas en él al transformarlas en aserciones judicativas de contenido alterado: aserciones sobre posibilidades, sobre probabilidades, etcétera.

Naturalmente, también podemos llamar "forma" al género "apófansis" en su generalidad indiferenciada respecto de las formas particulares, e incluir en ella las formas generales de construcción. Así, si los signos de letras designan enunciados afirmativos definidos, podemos construir por ejemplo "A y A' " (construir un juicio conjuntivo, esto es, *in forma*, un tipo de una correspondiente producción de formas); asimismo podemos construir "si A, entonces A' ", etcétera. Podemos pues determinar primero con mayor precisión las formas indeterminadas "A" y "A' ", mediante formas primordiales de particularización, y luego, a partir de ellas y siguiendo cualesquiera principios de construcción de formas, proseguir a otras formas. Semejantes formas generales de construcción, como las conjuntivas e hipotéticas, deben llamarse igual-

mente "formas fundamentales", por cuanto designan *especies fundamentales de "operaciones"* que podemos efectuar con dos juicios cualesquiera o con dos formas cualesquiera de juicios.

c) *El concepto de operación como guía de la investigación de las formas*

Si hemos prestado atención al *criterio de "operación"* (con las *leyes operacionales* que implican "proposiciones existenciales", para decirlo en lenguaje matemático), escogeremos naturalmente ese concepto como guía de la investigación de las formas; tendremos que proseguir esta investigación a modo de una *exposición de las operaciones fundamentales* y de sus leyes, así como de la *construcción ideal de la infinitud de formas* adecuadas a ellas. Las formas fundamentales no estarán entonces yuxtapuestas, sino fundadas unas en otras. Por ejemplo, la forma "*S* es *p*" es más original que la forma "*Sp* es *q*"; ésta ya es una transformación operatoria de la primera, obtenida por la operación de convertir un predicado en atributo. Mas la forma "*Sp* es *q*" interviene en la definición de esta operación y aporta a su vez un nuevo principio para construir formas.

Por fin, el criterio de operación podrá concebirse con tanta amplitud que incluso la forma fundamental "*S* es *p*" se considere como una operación: la determinación de un sustrato "*S*"; e igualmente se considere cualquier modificación como una operación que construye una forma y en cierto modo varía su sentido; de suerte que, en la serie de las modalidades, la forma de apófansis (la aserción afirmativa en sentido original) se caracterice, por razones esenciales, como forma primordial, y las otras formas como sus variantes. Sin duda, vemos de inmediato que "operación", en el sentido de libre variación de cualquier juicio en otro, resulta un concepto estrecho, por cuanto la modalización no es susceptible de transformarse arbitrariamente.

Hay que hacer resaltar expresamente aún lo siguiente: *cualquier configuración operatoria de una forma a partir de otras formas tiene su ley*; en las operaciones propiamente dichas, ésta es de tal índole que el producto puede someterse de nuevo a la misma operación. *Así, toda ley operatoria implica una ley de reiteración.* Estas leyes, que establecen la *posibilidad de reiterar una operación*, rigen toda la esfera de los juicios y permiten construir reiterada-

mente la infinitud de formas posibles de juicios, mediante formas y operaciones fundamentales aún por establecer.

§ 14. *La lógica de la consecuencia (lógica de la no contradicción) como segundo nivel de la lógica formal*

De la morfología pura de los juicios se distingue, como un nivel superior de la lógica formal del juicio, la ciencia de las *formas posibles de juicios verdaderos.* Históricamente esta ciencia fue desarrollada, fragmentariamente al menos, aunque no en este contexto sistemático ni con esta pureza. De hecho, era natural considerar las meras formas del juicio —fueran formas singulares o componentes de formas complejas— en relación a las condiciones de verdad y falsedad posibles que pudieran implicar, con generalidad esencial, todos los juicios concebibles con esas formas. Particularmente, en las formas de deducción (formas complejas de proposiciones que comprenden deducciones correctas y deducciones falsas) era evidente que no cualesquiera formas de proposiciones podían vincularse a formas de deducciones auténticas, de deducciones *verdaderamente "consecuentes"*. Podemos ver que ciertas formas de deducción tienen a la vez el valor de *leyes esenciales* formales: por cuanto son verdades generales *sobre la consecuencia de los juicios,* sobre la *implicación* (*"analítica"*) de juicios de tal o cual forma en premisas de forma correspondiente. Es patente asimismo que otras formas de deducción tienen el valor de leyes esenciales de las *inconsecuencias analíticas,* de las *"contradicciones" analíticas*: no son propiamente formas de "implicación" sino, por así decir, formas de "exclusión".

Con un examen más profundo del sentido de esta implicación y exclusión analíticas, las investigaciones lógicas hubieran podido llegar a reconocer que *la lógica formal tradicional no es una "lógica pura de la no contradicción"* y que, al mostrarse ésta con pureza, tenía que efectuarse *en la problemática y teoría de la lógica* una *diferenciación interna* muy significativa.

Un *problema especial* consiste en buscar sistemáticamente las leyes esenciales que rigen *con pureza la implicación y exclusión analíticas* de los juicios y su *falta de contradicción analítica,* interna y externa, trátese de juicios aislados o conectados con otros. *Aún no se trata de la verdad* de los juicios; *sólo* se trata

de averiguar si los términos implicados en la unidad de un juicio total, por simple o complejo que sea, *son "compatibles", o se contradicen entre sí* y convierten el juicio en un juicio contradictorio, que no puede "propiamente" formularse. Conforme a esto hay que comprender la doctrina de las leyes lógicas que regulan *la mera no contradicción* de los juicios basadas en su forma. Es un descubrimiento importante la posibilidad de plantear *in forma* cuestiones acerca de la consecuencia e inconsecuencia de los juicios, sin preguntar, en lo más mínimo, por la verdad y la falsedad, es decir, sin introducir estos conceptos ni sus derivados en el *tema* en cuestión. Por consiguiente, también llamamos a este nivel de la lógica formal: *lógica de la consecuencia* o *de la no contradicción.*

El problema de la no contradicción abarca también, naturalmente, la composibilidad de colecciones de juicios formadas de modo enteramente arbitrario; en efecto, junto con la no contradicción se concibe normalmente el enlace de juicios en la unidad de *un* juicio colectivo: éste es mencionado entonces en *una* sola mención judicativa por *un* solo sujeto juzgante. También le concierne la posibilidad de unión no contradictoria de juicios en otras combinaciones judicativas; por ejemplo, en el caso de juicios que están unidos como componentes de alguna pretendida teoría; esa unidad es entonces la de otro juicio unitario de orden superior, fundado de modo muy complejo. Lo mismo sucede si descendemos de los juicios complejos a los juicios simples en sentido ordinario. En lugar de un juicio simple puede ponerse entonces cualquier apófansis definida, que ya no se componga de juicios que sean a su vez apófansis definidas. Pero una apófansis simple, en ese sentido, también se compone de términos que deben llamarse unidades judicativas, aunque dependientes; así, la distinción entre posibilidad de unidad no contradictoria y contradicción, abarca también la apófansis simple: como también la abarcan las leyes analítico-formales.

Así se constituye un concepto estricto, definido, de *"analítica apofántica pura"*; en ella está comprendida, por su contenido esencial, toda la silogística, pero también —como mostraremos— muchas otras disciplinas: las que forman parte del "análisis" matemático-formal. Con todo, tampoco prescindiremos —podemos subrayarlo ya— del concepto original de analítica como *analítica en sentido amplio*; al progresar en nuestra investiga-

ción, podremos determinar con mayor rigor el sentido peculiar de este concepto, precisamente en razón del concepto estricto de analítica.

De los conceptos fundamentales de la analítica pura en sentido estricto, forman parte exclusivamente *la consecuencia y contradicción analíticas, en cuanto conceptos fundamentales de validez* (conceptos normativos); en cambio, no entran en cuenta —como ya dijimos— *la verdad y la falsedad,* ni tampoco sus modalidades. Hay que comprender esto correctamente: no entran en cuenta como conceptos fundamentales que formen parte de su esfera *temática.* Así, en esa analítica pura sólo desempeñan el papel que tienen en todas las ciencias; por cuanto todas las ciencias se empeñan en alcanzar verdades y, por ende, hablan también de verdad y de falsedad: lo cual no quiere decir que la verdad y la falsedad formen parte de sus "conceptos fundamentales", esto es, de los conceptos esenciales a su *esfera* científica.

§ 15. *Lógica de la verdad y lógica de la consecuencia*

Después de haber delimitado la analítica pura, una cuestión lógica de nivel superior sería preguntar por las leyes formales de la *verdad* posible y sus modalidades. Una lógica ligada a las meras formas de significación de los enunciados, esto es, a las formas de juicio, ¿qué medios tiene para convertirse en una lógica de la verdad? Podemos ver en seguida que la *no contradicción* es una condición esencial de la *verdad* posible, pero la mera analítica sólo se convierte en una *lógica formal de la verdad* gracias a un nexo esencial entre esos dos conceptos diferentes, nexo que *debe formular ex profeso* una lógica. De ello trataremos aún más adelante. Por lo pronto, atengámonos todavía al dominio de la analítica apofántica pura.

§ 16. *Las diferentes evidencias que fundamentan distintos niveles de la apofántica. Evidencia clara y evidencia distinta*

a) *Los modos de formular el juicio. Distinción y confusión*

No podemos contentarnos con esbozar simplemente las distinciones que tiene que practicar necesariamente una lógica for-

mal; de ellas se ocuparon los últimos parágrafos. Son menester fundamentaciones que calen más hondo y expongan las diferentes evidencias; sólo con ellas puede franquearse una verdadera intelección de la necesidad y del alcance de esas distinciones.

El mismo juicio puede estar dado con evidencia en muy diferentes modos subjetivos de darse. Puede presentarse como una ocurrencia enteramente vaga, o también como significación completamente vaga de una oración enunciativa leída, comprendida y asumida en un acto de creencia. En este caso, no es menester que *se formule explícitamente, con espontaneidad,* el menor *juicio,* no es menester que se ponga explícitamente un sujeto, se le añada un predicado, se le refiera a un complemento puesto a su vez, etcétera. Si a la *mención judicativa "confusa"*, "vaga", de una ocurrencia, agregamos un proceso de *judicación explícita,* decimos que la mención confusa "*se vuelve distinta*", por razón de la síntesis de identificación que ahora se introduce y que cumple la mención confusa; decimos que sólo ahora "*juzgamos propiamente*" y que *el juicio,* antes sólo mencionado, está ahora *propiamente dado.*

Lo mismo sucede en caso de *leer* u *oír.* Cierto que entonces tenemos una *unidad sensible* y una combinación de los *signos verbales* vistos u oídos, dados en su *configuración sensible;* pero en la lectura ordinaria, *el yo no produce, término por término, en una actividad sintética, ninguna articulación de pensamiento efectivo que la acompañe.* Más bien, ese tránsito a un pensamiento propiamente dicho sólo *está indicado,* por la síntesis pasiva de los sonidos verbales sensibles, como un tránsito por efectuar.

Examinemos ahora la situación más de cerca.

Los sonidos verbales tienen indicaciones que remiten por sí mismas unas a otras, por ser recíprocamente dependientes, y se levantan unas sobre otras. Se conjugan en la unidad de una formación verbal, la cual consiste a su vez en formaciones relativamente separadas; cada una es portadora de una unidad indicativa y el todo es una unidad separada; ésta tiene noéticamente el carácter fenomenológico de un complejo asociativo separado y noemáticamente la separación de una unidad "significativa" indicada, o bien construida con formaciones indicadas.

Ahora bien, del lado de la significación, las formaciones indicadas, *los mismos juicios* pueden aparecer con la "*evidencia*" *de un cumplimiento progresivo de las intenciones indicadoras,*

es decir, aparecer como juicios propiamente dichos *producidos en una actitud original*; o bien, como sucede en una lectura pasiva, pueden quedar *indicados en vacío*.

Se trata de un caso particular de una ley enteramente general. En cualquier especie de *conciencia vacía* pueden aparecer estas diferencias en la forma de presentarse de modo vacío: puede transcurrir, por una parte, a modo de una conciencia interiormente indivisa, que *no* se compone de menciones vacías particulares; o, por el contrario, a modo de una conciencia vacía compuesta, que actúa según su composición. Por ejemplo: una vez imagino la calle de mi casa y aún me fijo en ella de modo no intuitivo, "confusamente y en bloque"; otra vez en cambio —acaso en seguida de la anterior— imagino, en un recorrido explícito que las va articulando, las esquinas de la calle, los árboles plantados, las casas que le pertenecen, aunque siempre las imagino de modo no intuitivo, así sea con algunos puntos intuitivos que despunten por momentos. Así, una conciencia vacía no compuesta puede transportarse a otra conciencia "correspondiente" compuesta; en ella el contenido significativo confusamente mencionado (en un acto de coincidencia por identificación, de la especie de la "explicación") "se explica": es lo *explicatum*, la mención propiamente dicha del contenido unitario antes confuso.

Lo mismo sucede con el caso particular de significaciones de juicio indicadas, sea de juicios propios o ajenos efectivamente dados, sea de juicios posibles imaginados. Además, hay que observar que los juicios ajenos los comprendo "ulteriormente", y que este modo de "comprender ulterior" (o, dado el caso, de "juzgar con" el otro sujeto) debe distinguirse cuidadosamente del juzgar originalmente propio y de sus diferentes modos: el juzgar que se efectúa ahora, actualmente, el propio juzgar pasado confusamente "revivido" y "aún válido", etcétera.

En seguida, tenemos que distinguir, en cierto modo al través de esas diferenciaciones, entre un *juicio no explícito* indicado por una oración verbal que explícitamente se presenta y un *juicio explícito* correspondiente, esto es, una explicación ulterior de aquel juicio mediante una identificación de lo mencionado por él.

Pero en el proceso de distinción tenemos que diferenciar dos casos: junto al *proceso de distinción de lo no contradictorio*, por simple identificación —único que hemos considerado hasta

ahora— está también el *proceso de distinción de lo contradictorio*. Al tener una vivencia de la coincidencia no contradictoria, veo que lo explicado es lo mismo que lo inexplicado; que solamente se ha vuelto distinto lo que el sujeto juzgante mencionaba en aquella mención confusa. En el caso contrario, el de la contradicción, presupongo en una *creencia unitaria* la unidad de la mención total. Al progresar la explicación, tal o cual *creencia particular*, que acaba de aparecer, puede ser suprimida, cancelada por una creencia practicada antes de modo explícito y que aún tiene plena vigencia. A la vez la creencia total que está en su base, la creencia concebida en la explicación, cobra al pronto necesariamente el carácter de una nulidad. ¿Qué hay ahora de la coincidencia de identidad entre lo *explicandum* total y lo *explicatum* total? Patentemente hay que decir: al suprimirla, la creencia que sufre esta modificación todavía está ahí en cierto modo como creencia con este sentido, aunque ya no la practique actualmente el yo ni esté arraigada en él cual una convicción vigente; mas el yo aún tiene conciencia de ella como su creencia *anterior*, con todo su sentido, incluyendo los componentes de ese sentido y las correspondientes tesis de creencia.

Si se trata del juzgar de otra persona cuya creencia no comparto, tengo la "mera representación" de la creencia del otro, de tal o cual contenido: representación análoga al recuerdo de una creencia propia pasada que "ya no comparto", pero que ahora tengo como creencia mía antes practicada, vigente en el recuerdo. El juicio que *acababa* de formular y que tengo que descartar con la explicación, el juicio que desde este momento ya no es mi juicio presente sino el que acaba de pasar, tiene ahora, conforme a la explicación, tal o cual sentido explícito; lo mismo sucede con mi juicio pasado *muy anterior* y con el juicio apresentado del otro. Hay que observar que, al través de las variaciones de cancelación de la creencia, transcurre un acto de coincidencia identificadora que afecta a la mera "materia" del juicio. La cancelación no cambia en nada el juicio representado en la retención, en la rememoración o en la intrafección; si explico lo que contiene, coincide lo representado con lo *explicatum*, aunque cancele la creencia al efectuar la explicación. Esto no quiere decir naturalmente que la otra persona sepa por anticipado, o que yo supiera antes, qué proposición distinta resulta-

ría de la explicación; de lo contrario, nadie podría pasar por alto contradicciones, mediatas o inmediatas.

Después de estas clarificaciones comprenderemos la diferencia esencial de los *modos de juicio vagos o "confusos"* frente a los *modos "distintos"*; desde luego es patente que aquí *no* viene a cuento si los juicios se acompañan, o no, de *evidencia* (intuición) *de las situaciones objetivas* que mencionan. Por un lado se nos presentó, *dentro de la vaguedad misma del juicio*, una *diferencia* muy importante en relación al pensamiento expresado verbalmente: los sonidos verbales y sus términos, en su aspecto sensible, pueden aprehenderse con vaguedad; pero también puede efectuarse una articulación nítida y, junto con ella, una *articulación de las indicaciones*. Con todo, *falta* entonces *la distinción* tan importante *de las menciones del juicio*; en ellas se expresa, por cierto, una creencia; en esa medida se juzga, y sin embargo no se juzga "propiamente".

En el juzgar expresado verbalmente, formular explícitamente un juicio, acompañando las indicaciones, se llama con justa razón: "*juzgar* efectivo *propiamente dicho*"; pues sólo este juzgar tiene el carácter esencial de originalidad, en el cual está dado el juicio *originaliter*, tal como es, al ser construido "sintácticamente" en la acción efectiva y propiamente dicha de quien juzga. Otro modo de expresar solamente lo mismo es éste: *el juzgar "distinto"*, explícito, *es la evidencia propia del "juicio distinto"*, en cuanto éste es la *objetividad ideal* que se constituye originalmente en esa acción sintética y es identificado al repetirse.

En esta evidencia se presenta el juicio tal como es; pero aún no se *comprende* ese juicio en una experiencia evidente ni se le *toma por tema*: lo constituido en esa evidencia politética se comprende después de modo "monotético" en un acto *único*; entonces la formación politética se convierte en un objeto.[4]

Confusión y distinción del juzgar pueden naturalmente mezclarse; por ejemplo cuando, al leer, formulamos algunos juicios fragmentarios y luego nos dejamos llevar, a trechos, por las meras indicaciones de las formaciones verbales, las cuales pueden tener a su vez —como dijimos— una distinción o confusión de otra especie.[5]

[4] *Cf. Ideen*, t. I, pp. 247 y ss.

[5] Sobre todas estas dilucidaciones, *cf.* también el Apéndice II.

b) *Distinción y claridad*

Mas también tomamos en cuenta una mezcla de otro tipo y, al depurarla, otra contraposición más importante: la mezcla y la diferencia, concebida con pureza, entre "*distinción*" y "*claridad*".

Dos evidencias se disocian ahora: en primer lugar, la evidencia en que se da el *juicio mismo en cuanto juicio*; éste se llama también entonces "juicio distinto"; resulta de la formulación efectiva, propiamente dicha, del juicio. En segundo lugar, *la evidencia* en que se da el *término a que tiende, "al través" del juicio, el sujeto que juzga,* esto es, el sujeto que pretende *conocer*, tal como la lógica siempre lo ha concebido.

Juzgar explícitamente aún no es juzgar con "*claridad*"; este último modo de juzgar, al efectuar sus pasos judicativos, tiene a la vez *claridad de las cosas juzgadas* y, si consideramos el juicio en su conjunto, *claridad de la situación objetiva.* El juzgar sin claridad y el juzgar claro pueden formular uno y el mismo juicio; así, la evidencia de la identidad de un juicio puede pasar por modos de darse esencialmente diferentes. Pero sólo un *juzgar con plena claridad* puede ser *conocimiento actual*; ese juzgar tiene entonces la *nueva evidencia* del acto de darse las cosas mismas, la situación objetiva misma a la cual tendía el juzgar empeñado en conocer, incluso cuando carecía aún de toda claridad y de un cumplimiento intuitivo.

c) *Claridad de la posesión y claridad de la anticipación*

Con todo, todavía se presentan diferencias en este punto, por cuanto "claridad" puede designar el modo de juzgar que da la situación objetiva mencionada *ella misma,* es decir: lo que ordinariamente se entiende por *juzgar con evidencia;* pero puede designar también el modo de juzgar que se *prefigura* la situación objetiva mencionada y la vuelve intuitiva. En el último caso no está dada la situación objetiva misma, sino justamente una prefiguración, una anticipación intuitiva que aún tiene que confirmarse con una posesión. Claridad perfecta quiere decir, en un caso, claridad del "ver", del "aprehender", en el sentido verdadero y propio en que se aprehende la situación objetiva y los

claridad que prefigura con perfección el objetivo —por realizar aún— a que tiende el juzgar. El empeño de conocimiento pasa así *de la "confusión" a la distinción*; si ésta procura un juicio aún imperfectamente intuitivo o del todo vacío de intuición, aunque haya sido explícitamente constituido, el proceso de distinción *atraviesa* ese juicio para llegar *por lo pronto solamente a una prefiguración* del objetivo de conocimiento. El fenómeno de tránsito propio de la coincidencia sintética se llama entonces, en el sentido ordinario de la palabra, *clarificación* del juicio en cuanto mención (clarificarse uno su mención). Mas no por ello ha alcanzado su objetivo el empeño de conocimiento; va más allá, a esa *otra claridad*, a la *evidencia de la posesión* de lo mencionado, a la posesión del objetivo final.

Estos dos modos de claridad tienen sus grados de perfección, junto con sus correspondientes ideas de perfecta oscuridad y perfecta claridad.[6] Además, en el tránsito a la claridad, esto es, en las "clarificaciones", se destacan los casos en que sólo fragmentos singulares del sentido puesto adquieren o pueden adquirir claridad, reuniéndose en una imagen clara o en una situación objetiva dada "ella misma", pero de tal manera que lo que se vuelve intuitivo no cumple la intención judicativa sino la cancela: al modo de la imposibilidad evidente y, en otro caso, de la "no verdad" evidente.

[6] El término *límite*, en lugar de "idea" de claridad, que al pronto acude a la mente, no siempre sería adecuado. No siempre hay que pensar en algo semejante a un *límite*. Así, la evidencia perfecta de la experiencia externa es una idea regulativa en sentido kantiano. *A priori* la experiencia externa nunca se da de modo perfecto; pero mientras transcurra de manera coherente y consecuente, comporta como implicación intencional la idea de un sistema infinito, definido en sí, de experiencias posibles que hubiéramos podido recorrer, o podríamos recorrer aún ahora o en el futuro, a partir de la experiencia fáctica; de suerte que, por cuanto continúan la experiencia fáctica de modo coherente con ella, esas experiencias posibles hubieran mostrado, o mostrarían aún, cómo es la cosa "en y por sí misma", más allá de lo que ya se ha mostrado de ella. En cuanto correlato de esta anticipación infinita por esclarecer fenomenológicamente (anticipación que tiene su propia evidencia), la cosa existente en sí es una idea que guía legítimamente el pensamiento científico natural y le permite progresar en grados de aproximación creciente, con sus correspondientes evidencias relativas. Para nuestro fin, podemos contentarnos con una primera descripción tosca de "claridad". (Sobre el concepto de la cosa como idea en sentido kantiano, *cf. Ideen*, t. I, pp. 309 y ss.)

§ 17. *La esencia genérica "juicio distinto" como tema de la "analítica pura"*

La analítica apofántica pura en nuestro estricto sentido tiene por concepto supremo que determina su esfera, el concepto de *juicio*: de juicio *propiamente dicho*, que recaba originalmente su sentido ontológico de la peculiar y explícita formulación del juicio y sólo de ella. El empeño de conocimiento a menudo *atraviesa* ese juicio; y el lógico tiene en vista ese empeño, en su interés por el juzgar científico (o por los juicios científicos), pues está dirigido a la verdad como conocimiento; sin embargo, no entra en cuenta en la esfera de la analítica pura: se hace abstracción de él. El juicio mismo —clarificado o por clarificar, por convertir en conocimiento o no, derivado o por derivar *de la evidencia distinta*—: tal es el tema.

Al igual que la lógica en general como ciencia *a priori*, la analítica pura no tiene que ver con juicios actuales, esto es, con juicios efectivamente formulados en algún momento y en algún lugar, sino con posibilidades *a priori*; tiene que ver con posibilidades a las que se subordinan, en un sentido fácil de comprender, todos los juicios actuales correspondientes. El lógico que trata de analítica pura, para obtener esencias generales tiene que partir de ejemplos y ejercitar en ellos una intuición esencial; puede entonces tomar juicios propios actuales, o puede tomar también juicios de otras personas, que tal vez rechace totalmente pero que aprehende con evidencia como juicios posibles, volviéndolos a comprender, mediante una casi-formulación; mas también puede ponerse a vivir en un mundo de fantasía y en un juzgar dentro de ese mundo (propio o ajeno): sólo que entonces introduce en la evidencia distinta una variante, que tiene la significación de una evidencia de juicios posibles en cuanto tales. Así, el lógico de la analítica *pura* tiene *por esfera la esencia genérica*: *juicio distinto*; con su extensión, que abarca los juicios posibles.

§ 18. *La cuestión fundamental de la analítica pura*

La cuestión es ahora: ¿qué podemos enunciar *in forma* acerca de los juicios (en el sentido indicado) permaneciendo *puramente*

dentro de esa esfera, después que la disciplina lógica precedente, la morfología pura —que también contiene las formas de juicio distinto—, ha construido y puesto a nuestra disposición la multiplicidad de formas posibles de juicio?

Atenidos a la esencia propia de los juicios, esto es, a las propiedades constitutivas que tienen *en cuanto juicios*, además de esa esencia propia que desarrolla la morfología, sólo podemos captar relaciones fundadas *a priori* en ella. De hecho nos hallamos con relaciones conocidas que pertenecen *a priori* a los juicios distintos en cuanto tales: relaciones de *consecuencia* (implicación), *inconsecuencia* (contradicción analítica, exclusión) y el *tertium terminus*: la compatibilidad de juicios que no consiste en la una ni en la otra, la *no contradicción vacía* en cuanto posibilidad de unión de juicios que "nada tienen que ver entre sí".

Si consideramos con precisión este punto, lo que hemos dicho se refiere ya a los *términos judicativos* de las totalidades apofánticas, esto es, a los términos puestos o por poner con distinción. Ellos también son "*juicios*" *en sentido amplio* —como ya indicamos antes—;[7] sólo que son juicios dependientes, por cuanto en la actitud cognoscitiva están destinados a convertirse en términos judicativos de totalidades apofánticas (de juicios en sentido estricto) y sólo así adquieren significación para el conocimiento. También *esos juicios en sentido amplio, por comparación con un sentido usual* —concepto de juicio que mantendremos en lo sucesivo—, guardan entre sí las relaciones analíticas fundamentales antes señaladas: pueden implicarse en una relación de consecuencia o excluirse, y también pueden, en el último caso, ser incompatibles en la unidad de un juicio total.

Examinadas con más precisión, todas las relaciones analíticas puras son relaciones en las que diferentes juicios (considerados exclusivamente conforme al concepto de juicio distinto o juicio propiamente dicho) se conjugan en la unidad de otro juicio o bien son imposibles en la unidad de otro juicio; por consiguiente, *la cuestión fundamental de la analítica pura* puede concebirse de la siguiente manera:

¿Cómo son posibles en la unidad de un juicio cualesquiera otros juicios en cuanto tales, según su mera forma? ¿En qué relaciones son posibles?

[7] *Cf. supra*, § 14.

Sólo lo son, naturalmente, en una relación de consecuencia o en la falta de relación con una consecuencia posible.

Así pues, la "*no contradicción*" quiere decir, por parte del sujeto que juzga: posibilidad de formular juicios distintos *en la unidad* de otro juicio formulable con distinción. Y hay que observar que el mero formular varios juicios *juntos* significa ya una unidad de juicio, una unidad de validez conjunta de esos juicios.

En la analítica formal pura la cuestión concierne a las *formas* de juicio. ¿Cuáles formas hay que reconocer, *en general* y *a priori*, como formas del juzgar con distinción, y cuáles no? En la cuestión anterior está implicada la siguiente: ¿Qué formas de complejos de juicios, de cualquier nivel, son formas *a priori* de juicios unitarios que tengan evidencia distinta, por cuanto puedan propiamente formularse?

§ 19. *La analítica pura como fundamento de la lógica formal de la verdad. La no contradicción como condición de la verdad posible*

En estas investigaciones nunca hemos tenido que ir más allá de la esencia propia de los juicios, nunca hemos tenido quo rebasar la evidencia distinta. Mas de inmediato rebasamos esta esfera *a priori* si planteamos *cuestiones acerca de la verdad*, esto es, cuestiones acerca de la adecuación de los objetos, concebidos primero solamente como juicios distintos, a las cosas mismas; rebasamos esa esfera si introducimos por tema el concepto de verdad. El predicado "verdad" se refiere, sin duda, a juicios y solamente a juicios, así adoptemos el concepto lato o el concepto estricto de juicio (apófansis) arriba señalado. Pero mientras nos atengamos a la mera evidencia distinta y a lo que permite identificar en ella el rubro de "juicio", queda excluida de seguro cualquier contradicción (cualquier *contrasentido analítico*); aún es posible, empero, un *contrasentido referente a las cosas* y cualquier otra no-verdad. En efecto, entonces hacemos abstracción de toda operación de clarificación, de remisión a la posibilidad y verdad de las cosas; con otras palabras: de toda cuestión acerca de la verificación.

Ahora bien, ¿en qué consiste buscar una intelección esencial, con generalidad formal, de la verdad posible del juicio? Quiere decir, patentemente: pensar los juicios posibles con su verifica-

ción posible, con su posible adecuación a los correspondientes juicios que dan las cosas mencionadas mismas. Ahora ya no concebimos desde luego los juicios como meros juicios, sino como juicios dominados y atravesados por un *empeño de conocimiento,* como menciones que han de *cumplirse;* éstas ya no son objetos de por sí, en el sentido de datos provenientes de la mera distinción, sino modos de transitar a las "verdades" mismas por alcanzar.

Sustituimos de este modo la actitud teórica dirigida a los meros juicios, por la *actitud cognoscitiva* dirigida a las situaciones objetivas por conocer mediante esos juicios, esto es, dirigida a la adecuación que los verifique; aprehendemos entonces de inmediato, con evidencia esencial, que los términos incompatibles en la unidad de un juicio también lo son en verdad; o que una contradicción en los meros juicios excluye obviamente su posibilidad de adecuación a las cosas. *Verdad* y falsedad son predicados que *sólo pueden convenir a un juicio,* distinto o por distinguir, *efectiva y propiamente* formulable. La lógica nunca ha puesto en claro que *este* concepto de juicio está supuesto en la antigua proposición de que la verdad y la falsedad (en su sentido original) son predicados del juicio. *Interpretada así, una analítica pura es* a la vez, por esencia, *una parte fundamental de una lógica formal de la verdad.* La división, en el universo de las formas de juicio, entre legítimas formas de consecuencia, legítimas formas de inconsecuencia y formas externas entre sí, no contradictorias en un sentido "trivial" (como diría un matemático), adquiere significación inmediata para la posibilidad de adecuación o de verdad de los juicios. Toda *consecuencia de juicios* se convierte, si se formula con intuición, en una *consecuencia de verdades,* o de posibilidades referentes a cosas. En cambio, toda contradicción excluye de antemano cuestiones acerca de la adecuación; es *a limine* una falsedad.

§ 20. *Los principios lógicos y sus análogos en la analítica pura*

La división entre una lógica pura de la consecuencia y una lógica de la verdad condiciona también una "bilateralidad" de los llamados principios de la lógica tradicional, esto es, de los principios que estatuyen la verdad y la falsedad.

El doble principio de contradicción y del tercio excluso, en cuanto principio de la lógica de la verdad, quiere decir lo siguiente:

"Si un juicio es verdadero, su contradictorio es falso"; y "de dos juicios contradictorios, uno es necesariamente verdadero"; ambos principios en uno: "todo juicio es una de dos: verdadero o falso".

La proposición *análoga* a ésta, en la lógica de la consecuencia, es un principio que pertenece a la esencia del juicio propiamente dicho (del juicio dado con evidencia distinta). Reza así:

Dados dos juicios contradictorios no son posibles ambos como juicios propiamente dichos, no pueden tener ambos evidencia distinta, no tienen ambos "existencia matemática" ideal. No obstante, uno de los dos tiene esa existencia, puede tener evidencia distinta.

Entre los principios supremos de la lógica apofántica acerca de la verdad hay que contar también los *principios que vinculan originalmente verdad y consecuencia*. La lógica tradicional comprende estos principios en la forma impura del *modus ponens* y el *modus tollens*. También aquí tenemos la misma analogía. En la esfera de la mera consecuencia analítica ya hay un *modus ponens* y un *modus tollens*, que por supuesto nada dicen temáticamente de la verdad o la falsedad; simplemente forman parte de la esencia de los juicios propiamente dichos y de sus relaciones peculiares de consecuencia analítica; son leyes particulares de consecuencia. Solamente en esta forma son un auténtico principio lógico. Éste reza así:

De dos juicios con la forma "si *M* entonces *N*" *y* "*M*", se sigue analíticamente "*N*". Igualmente: de dos juicios con la forma "si *M* entonces *N*" *y* "*no N*", se sigue "*no M*".

El correspondiente *principio de verdad* reza así:

Si entre dos juicios cualesquiera "*M*" y "*N*" existe una relación inmediata entre premisa analítica total y conclusión analítica total, de la verdad de la premisa se sigue la verdad de la conclusión, y de la falsedad de la conclusión se sigue la falsedad de la premisa.

Hemos introducido los términos "premisa total" y "conclusión total" para señalar el *carácter inmediato* de la relación. Por estas palabras no entendemos sino los términos efectivos de una relación de consecuencia inmediata, por más que puedan dividirse ulteriormente. Las premisas y conclusiones parciales condicionan entonces, sólo como partes de la premisa y de la conclusión tota-

les, relaciones de consecuencia que así ya resultan *mediatas*. Si en uno de los complejos de conclusiones (que sólo si está completo es una conclusión total) es falsa una conclusión singular, ésta condiciona inmediatamente la falsedad de la conclusión total y, por lo tanto, la falsedad de la premisa total.

Al aplicar al *modus ponens* y al *modus tollens* antes mencionados —entendidos como principios de consecuencia pura inmediata— el principio que hemos expuesto, resultan de inmediato los siguientes modos correctos de la lógica de la verdad:

Si el antecedente de un juicio hipotético es verdadero, el consecuente es verdadero; si el consecuente es falso, también lo es el antecedente. O bien, concebido de manera formal:

Si son verdaderos a la vez "si *M* entonces *N*" y "*M*" (si son "válidos" ambos), entonces "*N*" es verdadero. Si son verdaderos a la vez "si *M* entonces *N*" y "no *N*", entonces "no *M*" es verdadero (lo que es igual: "*M*" es falso).

Por lo que hace a los *términos mediatos* de una conclusión analítica, la siguiente es por lo pronto una ley pura de consecuencia analítica (esto es, una ley inherente a los puros juicios distintos y anterior a cualquier cuestión acerca de su posible verdad): *una conclusión analítica inmediata de otra conclusión analítica inmediata es a su vez una conclusión analítica de la correspondiente premisa*; de esta ley resulta la consecuencia: una conclusión de un término inmediato cualquiera es también conclusión de la premisa de ese término. Si ligamos esta ley con nuestro principio de verdad acerca de la consecuencia analítica inmediata, resulta —como mera consecuencia analítica, por cierto— que este principio así ampliado también tiene validez para las consecuencias analíticas de cualesquiera términos mediatos.

§ 21. *La evidencia en la coincidencia del "mismo" juicio confuso y distinto. El concepto más amplio de juicio*

Si ahora volvemos a dirigir nuestra atención a los *juicios "confusos"*, que opusimos a los juicios llamados "distintos" en el sentido estricto de la analítica, veremos cómo en la identificación de aquel juicio con el correspondiente juicio distinto, paladinamente se encuentra oculta aún una *tercera evidencia;* por ella cobra sentido ontológico un *tercer concepto de juicio*. En el proceso de distinción de lo mencionado en el juzgar vago, de lo que una u otra

persona decía, de lo pensado propiamente en una ocurrencia vaga, en ese proceso se da el juicio distinto como *mera exposición evidente de la mención verdadera.* Se efectúa una coincidencia por identificación que tiene su propia forma original y designa una *forma fundamental de la "evidencia"*; como cualquier evidencia (cualquier "experiencia" concebida en el más amplio sentido), ésta tiene sus grados de perfección y su idea; en efecto, tiene un límite ideal de perfección en que la coincidencia por síntesis sería de hecho perfecta.

Entre estos dos modos de juicio y sus correlatos, *el juicio confuso y el juicio distinto,* hay patentemente *una relación semejante a la que media entre el juicio distinto vacío* (o imperfectamente intuitivo) *y el juicio distinto evidente,* esto es, el juicio que da con evidencia el ser posible o verdadero de las cosas a que tiende el juzgar cognoscitivo. Juzgar con confusión comporta —no siempre, sino, como antes dijimos, cuando se conjuga con un interés teórico— una *tendencia* que está dirigida al juicio distinto y *se cumple* en él cuando lo alcanza. Ahora bien, en esa síntesis de cumplimiento es posible un enfoque y una identificación por las cuales el juicio *vacío* y el juicio *pleno* quedan identificados *como meros juicios* y adquieren una objetividad propia en cuanto son *el mismo* juicio; y así sucede también en la síntesis análoga de cumplimiento que hace coincidir el juicio *confuso* con el juicio *distinto.* Con otras palabras: el conocimiento, la posesión de la situación objetiva misma, es *también* en sí un juicio distinto, ni más ni menos que el juicio vacío correspondiente; y así también el juicio vago y el juicio distinto son "el mismo juicio". Con ello no decimos que cualquier juicio confuso pueda transformarse en el "mismo" juicio distinto; ni tampoco que cualquier juicio distinto pueda transformarse en una evidencia de cosas, sea posible o verdadera.

El *concepto más amplio de juicio* es, pues, el que no está afectado por las diferencias entre confusión, distinción y claridad; es decir, el que hace abstracción conscientemente de estas diferencias. Tomemos por base ese concepto: dada la posibilidad esencial —en su génesis, incluso la permanente necesidad— de que cualquier juicio se vuelva confuso, a cada juicio cognoscitivo evidente y a cada juicio distinto corresponde un juicio igual o, mejor dicho, el mismo juicio con el modo de la confusión; por consiguiente, el concepto de juicio confuso abarca en cierto modo todos los

juicios en su sentido más amplio, incluso los que pueden volverse distintos y claros.

§ 22. *El concepto que acota la esfera de la morfología apofántica, como una gramática lógica pura, es el juicio en su sentido más amplio*

La importancia de esta diferenciación de la tercera evidencia y de su correlato, el nuevo y más amplio concepto de juicio, estriba en haber adquirido también ahora la base para comprender cuál es la esfera de la morfología pura de los juicios. Patentemente, el concepto que acota su esfera es el de juicio en el sentido más amplio; y todas sus leyes formales constitutivas son leyes ligadas a la esencia propia de *estos* juicios. Con confusión es posible cualquier juicio que resulte imposible con distinción; con distinción, a su vez, es posible cualquier juicio que resulte imposible como conocimiento evidente. La libre construcción de formas de la morfología no conoce aún contradicciones que la obstruyan. Todo el apoyo de la construcción de formas consiste en las *locuciones*, con las muy variadas indicaciones de sentido que afectan a los signos que se presentan de modo sensible y a sus configuraciones sensibles. No sin razón, la morfología de las significaciones, por consiguiente, recibió el nombre de "Gramática lógica pura" en mis *Logische Untersuchungen*. En cierto modo, tampoco se ha dicho sin razón a menudo que la lógica formal se dejó guiar por la gramática. Lo cual no es empero censura alguna contra la morfología, sino una necesidad; con tal de sustituir la guía de la gramática (que puede traernos a la mente las lenguas fácticas históricas y su descripción gramatical) por la guía de lo gramatical mismo. Comprender con distinción un enunciado y formularlo como juicio posible: esto puede significar y a menudo significa aprehender con distinción la secuencia de las *palabras* (mediante una casi repetición verbal, interior y explícita), aprehender también la *articulación de las indicaciones* inherentes a ellas; así surge la unidad de un juicio confuso, pero compuesto en una forma determinada. Así, podemos comprender de un modo preciso y articulado: "ningún cuadrado tiene cuatro ángulos" o "todos los A son *B* y algunos no son *B*", etcétera. Ejemplos semejantes tienen validez en la "gramática lógica pura"; así, forman parte de la morfología todas las formas de juicios contradictorios. Si los juicios vagos no estu-

vieran articulados por la articulación sensible de los signos verbales, no sería posible, en modo alguno, morfología ni lógica; ni tampoco sería posibe ciencia alguna.

Gracias a estos análisis se ha aclarado, a partir de los orígenes últimos, el sentido de la división de la lógica formal en tres estratos (división mencionada y caracterizada brevemente en los parágrafos 13 a 15) y ha quedado fundada su necesidad esencial. Esta división había permanecido ajena a la lógica desarrollada hasta ahora; sólo las *Logische Untersuchungen* habían diferenciado ya una morfología pura; pero en el presente contexto ha sido sometida a una fundamentación incomparablemente más profunda. No es menester decir que nuestra división entre lógica formal de la no contradiccción y lógica formal de la verdad es algo fundamentalmente nuevo, por más común que resultara si nos atuviéramos a las palabras. Pues estas palabras significaban algo enteramente diferente, a saber: la diferencia entre la problemática lógica-formal en general, que en cuanto tal hacía a un lado toda "materia de conocimiento", y los problemas que debía plantear en un sentido más amplio (ni siquiera concebido con claridad, por cierto) una lógica que sí toma en cuenta esa materia: problemas tales como la posibilidad de un conocimiento de la realidad, o la conformación de las verdades al mundo real.

II. APOFÁNTICA FORMAL, MATEMÁTICA FORMAL

§ 23. *La unidad interna de la lógica tradicional y el problema de su posición ante la matemática formal*

a) *El carácter conceptualmente concluso de la lógica tradicional como analítica apofántica*

La lógica formal, limitada hasta ahora a una analítica apofántica en sentido amplio, debe su carácter concluso *a priori* al concepto (aristotélico) de forma de juicio. Este concepto también puede definirse así: la determinación de los juicios en general exclusivamente por las "*formas sintácticas*" que deban corresponderles *a priori*, en cuanto formas provenientes de "*operaciones sintácticas*". La forma sintáctica puede aprehenderse con pureza en todo juicio mediante conceptos esenciales. Que esa aprehensión sea pura quiere decir que los "sustratos sintácticos" que intervienen en las sintaxis, se conciben como sustratos cualesquiera indeterminados. Así, surge el concepto puro de "forma de juicio en general", determinado exclusivamente por las respectivas formas sintácticas, conceptualmente determinadas.[1] Como elementos igualmente determinantes, que forman parte por ende del concepto lógico-analítico de forma, pueden añadirse aún las *variantes "modales"*; éstas pueden afectar a cualquier juicio, independientemente de todas las operaciones sintácticas que lo construyen y que lleva al cabo la judicación. Este concepto de variante modal no se agota, en modo alguno, con las llamadas modalidades de juicio. Comprende también, por ejemplo, una variante que casi nunca se ha entendido: la que representan los sujetos de las proposiciones existenciales y las proposiciones tomadas como sujetos de predicaciones de ver-

[1] *Cf. infra*, Apéndice I.

dad, frente a los correspondientes sujetos y proposiciones apofánticos no modalizados. Una lógica sistemática tiene que definir particularmente todas estas modalidades como conceptos formales primordiales.

Ahora bien, mientras la lógica siga atenida a este concepto de lo formal, mientras considere como variables indeterminadas todos los "*termini*" de las formas apofánticas fundamentales y de las formas construidas sobre éstas, no puede alcanzar otros conocimientos sobre la verdad posible que los inmediatamente ligados a la analítica pura de la no contradicción; salvo unas pocas proposiciones, estos conocimientos no son —por así decir— más que versiones triviales de las teorías formales de esa analítica pura, que efectivamente enriquecen el conocimiento. Pues si la lógica formal se desarrolla efectivamente con esta pureza radical —única que la hace utilizable por la filosofía e incluso la convierte en algo de primera importancia para ella—, le falta todo lo que permite *distinguir* entre sí las verdades o las evidencias. Así como su concepto de objeto es el más general (el concepto de sustrato en general de predicaciones determinativas posibles), así también su concepto de situación objetiva y su concepto de evidencia son los más generales. Por consiguiente, ella no puede hacer por sí misma distinciones tan generales como la de objetos individuales y objetos categoriales, la de "meras cosas" y valores, bienes, etcétera; tampoco puede distinguir entre las generalidades abstraídas de objetos individuales, que en sentido ordinario se llaman "géneros" y "especies", y otras generalidades. Podemos sospechar pues que esta lógica formal no podrá ser la lógica a secas, la teoría de la ciencia, completa y formal, en un nuevo y más rico sentido.

b) *El surgimiento de la idea de una analítica ampliada, la* "mathesis universalis" *de Leibniz, y la unificación técnica y metodológica entre la silogística tradicional y la matemática formal*

Mas no podemos ponernos a desarrollar intencionalmente ahora, en esta dirección, la idea de la lógica. Pues, por más seguros que estemos del carácter concluso de la lógica formal analítica, aún nos ofrece grandes problemas. Las divisiones de estructura que introdujimos en ella no tienen en cuenta las grandes ampliaciones de la lógica tradicional requeridas desde Leibniz; en efecto, se ha tenido la convicción de que sólo gracias a ellas la lógica podría

dar plenamente abasto a la idea de una analítica formal con su peculiar sentido de lo formal. Ya es tiempo ahora de examinar esta ampliación de la lógica; es decir: la síntesis ya mencionada de la silogística tradicional y del análisis formal, en la idea leibniziana de una *mathesis universalis.*

Sin continuidad con Leibniz, a cuya genial intuición le fue negada influencia histórica, se lleva al cabo una incorporación de la silogística en la matemática formal, de consuno con la elaboración de un álgebra silogística. Esta incorporación no nació de reflexiones filosóficas sobre el sentido fundamental y la necesidad de una *mathesis universalis,* sino de los menesteres de la técnica teórica deductiva de la ciencia matemática, en la matemática inglesa de principios del siglo XIX (De Morgan, Boole). Al mismo tiempo la silogística tenía que sufrir desde luego una transformación considerable, convirtiéndose en una "lógica extensiva"; esta transformación, con su fundamental falta de claridad, ha traído consigo muchos contrasentidos y artificios de toda clase, con tal de hacerla inofensiva para la práctica del teorizar matemático. Pero por otro lado, contiene un núcleo de pensamientos que tienen su propia legitimidad original; esto fue lo único que permitió que no se perdiera la continuidad de pensamiento con la analítica tradicional. Los matemáticos, escasamente embarazados por esas faltas de claridad en su configuración de teorías deductivas, se apropiaron entre tanto, por lo general, la idea de la unidad entre la "lógica" y la "matemática" (mejor dicho: el análisis formal).[2]

Si calamos más hondo en el problema de esta unidad, ya no podemos interesarnos, naturalmente, en ninguna ciencia particular: ni en la matemática formal ni en la logística formal, ni tampoco en la ciencia positiva que unifica ambas y que, dado el caso, hubiéremos de reconocer. No se trata pues simplemente de vincular teóricamente de modo correcto las dos teorías desarrolladas históricamente por separado, construyendo sistemáticamente una ciencia deductiva en la que se conjugaren; no se trata simplemente de dar abasto a las relaciones deductivas que haya entre ellas ni de procurarles, por vez primera, su correcta configuración teórica, gracias a esa intelección de las funciones que desempeñan en la totalidad de una teoría. Por grande que también pueda ser este

[2] Disciplinas como la geometría pura, la mecánica pura, incluso la geometría y la mecánica "analíticas", están excluidas de este análisis formal, mientras se refieran realmente al *espacio* y a las *fuerzas.*

interés, está muy a la zaga del interés filosófico: descubrir la idea directriz de una teoría de la ciencia según las estructuras teleológicas inmanentes a ella; desarrollar con evidencia original las ideas incluidas en su sentido intencional —ideas de disciplinas lógicas parciales—, junto con la problemática por esencia única y peculiar de cada una. Hasta qué punto se pongan en juego aquí intereses filosóficos efectivamente superiores, sólo podrá verse, por cierto, más adelante. Con todo, de antemano se nos concederá que a la filosofía le corresponde ser la ciencia de los principios, aun de los principios de la ciencia en general, por lo tanto de las cuestiones lógicas acerca de los principios. Esto puede bastar por ahora.

Hasta aquí hemos seguido el método de exponer sistemáticamente la estructura teleológica de la idea de la lógica; gracias a él hemos desarrollado y depurado, en alguna medida, por lo menos *una* de esas estructuras: la idea de la analítica formal referida exclusivamente a los juicios (en cuanto significaciones puras). En cierto modo ya existía esta idea desde hace mucho, desde hace siglos; y no como mera idea sino como teoría elaborada. Pero esta idea no puede bastarnos, pues desde el comienzo mostró que su sentido peculiar, su circunscripción y estratificación, esencialmente necesarios, estaban en un estado embrionario falto de desarrollo; y en todas sus transformaciones siguió con esa falta de claridad. Sin duda hemos adelantado un buen trecho en este respecto, con nuestra exposición intencional. Siguiendo la estructura de las significaciones ideales, pudimos dividir en tres estratos el sentido "innato" —por así decir— de la lógica tradicional y exponer luego las tres disciplinas, que se fundan una sobre otra en la analítica pura de los juicios. Pero, al tratar de la tarea que nos plantearon Leibniz y la nueva matemática, se mostrará cuán importante es lo que aún falta para llegar a una intelección fundamental de la lógica, cuán profundamente tenemos que impulsar todavía la clarificación intencional.

§ 24. *El nuevo problema de una ontología formal. Características de la matemática formal tradicional como ontología formal*

El *problema* esencialmente *nuevo*, que hasta ahora no podíamos atender por guiarnos la lógica silogística de la tradición, surge tan pronto como nos dejamos guiar, ya no por la falta de claridad de

la lógica tradicional, sino por la de la nueva matemática, que vincula el álgebra silogística con el "análisis" de antaño. Aunque esta matemática formal ampliada ya se encuentra a nuestra disposición, sin embargo todavía no existe. Todavía no existe por cuanto le falta el sentido unitario establecido por una clarificación fundamental; le falta la *idea directriz, desplegada con evidencia,* de una ciencia unitaria; a partir de esta idea habría que comprender cómo los juicios que esa ciencia unifica, técnica y teóricamente, están conectados entre sí, en una conexión de sentido fundada en esa idea clarificada. En cuanto tratamos de obtener esa idea (pasando de la idea de una analítica formal —que ya se nos ha aclarado— a las antiguas disciplinas matemático-formales aún por aclarar, o viceversa) nos sale al paso el *nuevo problema*: el problema de una ontología formal.

Para desarrollarlo anticipadamente, recordemos que la analítica aristotélica fue fundada como analítica *apofántica;* por lo tanto, tenía por concepto temático fundamental, que circunscribía su dominio, el concepto de apófansis: la proposición enunciativa (afirmativa, acompañada de certeza), es decir, el juicio predicativo. La perfecta elaboración metódica de esta analítica (en cuanto puramente referida a las significaciones del juicio) conduce necesariamente a una "matemática" apofántica formal. Pues quienquiera haya aprendido alguna vez la técnica deductiva de la matemática moderna y el análisis matemático en general, tiene que ver sin mayor trámite (como lo vio por primera vez Leibniz) que podemos tratar y "calcular" las formas de proposiciones igual que los números, las magnitudes, etcétera; más aún: que ésta es la única manera de construir una teoría universal de las proposiciones como teoría esencialmente deductiva. Lo cual sucede también con una mera morfología de las proposiciones — como antes indicamos.

Frente a la apofántica con este estilo metódico de apofántica matemática, tenemos la *matemática no apofántica*: el tradicional "análisis" formal de los matemáticos, la matemática de los conjuntos, de las combinaciones y las permutaciones, de los números cardinales (los modos del "cuánto"), de los números ordinales de diferentes niveles, de las multiplicidades: con las conocidas formas de estas últimas, que también se llaman "números" pero no deben confundirse con los números mencionados primero, pues reciben su sentido de las respectivas definiciones de multiplicidades. Pa-

tentemente *no figuran en modo alguno entre los conceptos temáticos fundamentales de esta esfera las proposiciones predicativas,* los "juicios" en el sentido de la lógica tradicional.

Si preguntamos por el concepto universal que circunscribe la esfera unitaria de esas disciplinas, patentemente correlacionadas entre sí, nos quedamos al pronto perplejos. Pero si examinamos [3] los conceptos que tienen por naturaleza mayor generalidad, los conceptos de "conjunto" y "número" y los que determinan el sentido de los anteriores, como "elemento" o "unidad", reconoceremos que la teoría de los conjuntos y la teoría de los números se refieren al universo vacío del *objeto en general* o *"algo en general"*, con una generalidad formal que por principio no toma en cuenta ninguna determinación material de objetos; reconoceremos además que estas disciplinas están especialmente interesadas en ciertas formas derivadas de "algo en general": la teoría de los conjuntos, en los conjuntos compuestos de objetos cualesquiera; la teoría de los números, en los números considerados como ciertas diferenciaciones de formas de conjuntos que pueden producirse sistemáticamente. Prosiguiendo nuestro examen, reconoceremos que, igual que la teoría de los conjuntos y la teoría de los números, las otras *disciplinas matemático-formales* también son *formales* en el sentido de tener por conceptos fundamentales ciertas *formas derivadas de "algo en general"*. De donde nace una idea universal de ciencia: la de una *matemática formal en un sentido muy amplio;* su esfera universal queda firmemente circunscrita por la extensión del concepto formal supremo *"objeto en general"* o "algo en general", concebido con la más vacía generalidad, junto con todas las formas derivadas que podamos concebir y producir *a priori* en ese campo; de estas formas resultarán a su vez otras nuevas, en nuevas construcciones una y otra vez reiteradas. Estas formas derivadas son, además de "conjunto" y "número" (finito e infinito): combinación, relación, serie, conexión, todo, parte, etcétera. Así, es natural considerar toda esta matemática como una *ontología* (teoría *a priori* de los objetos), aunque *formal,* referida a los modos puros de algo en general. Con ella, obtendríamos también la idea directriz para determinar las esferas particulares de esta ontología, de esta matemática de las objetividades en general, mediante un examen *a priori* de su estructura.

[3] Como ya lo hicimos en nuestra *Philosophie der Arithmetik.*

§ 25. *Distinción temática y correlación material entre la apofántica formal y la ontología formal*

Según estas reflexiones, la esfera de esta ontología formal, en cuanto matemática formal ampliada hasta una universalidad esencial, parece *distinguirse con precisión* de la esfera de la analítica de los juicios; concebida ésta como disciplina pura de toda temática dirigida a la subjetividad, temática que también está lejos, desde luego, de la teoría de los conjuntos, de la aritmética, etcétera. Parece que no debemos dejarnos engañar porque también la silogística pueda tratarse algebraicamente y tenga, por lo tanto, un aspecto teórico semejante a un álgebra de las magnitudes y los números; incluso —según una observación genial de G. Boole— el cálculo aritmético (considerado formalmente) se reduciría al "cálculo lógico", con tal de concebir la serie de los números limitada al 0 y al 1. La analítica apofántica y la analítica ontológica-formal serían pues dos ciencias distintas, separadas por sus respectivas esferas.

No obstante, basta recordar que "juzgar" quiere decir "juzgar sobre *objetos*", enunciar de ellos *propiedades* o *relaciones*; así, hay que notar que la ontología formal y la apofántica formal, pese a la diversidad expresa de sus temas, tienen que estar en estrecha correlación y tal vez son inseparables. Por fin, *todas las formas de objetos*, todas las variantes de "algo en general", aparecen *en la misma apofántica formal*; puesto que, por esencia, los modos (propiedades y relaciones), las situaciones objetivas, las conexiones, relaciones, todos y partes, conjuntos, números y cualquier otro modo de objetividad explicitada original y concretamente, sólo existen para nosotros, verdaderamente o en posibilidad, en cuanto se presentan en el juzgar. Por consiguiente, en todas las distinciones formales del juicio están implicadas también distinciones de las formas de objeto (como quiera que se explique esta "implicación" y este "estar presente").[4] Por ejemplo, en el juicio plural figura lo plural, en el juicio universal, lo universal. Cierto que en aquel juicio lo plural no es objeto en el estricto sentido de término "sobre el cual" se juzga, es decir, en el sentido de sustrato de determinaciones; lo mismo sucede con lo universal en el otro ejem-

[4] El capítulo IV dará algunas explicaciones sobre este punto.

plo. Pero en la teoría formal del juicio, como teoría formal pura, figuran también las "operaciones" que pueden transformar la forma plural del juicio en la forma de predicación singular sobre la colección, y la forma del juicio universal, en la forma de un juicio sobre lo universal como género. "Situación objetiva" y "propiedad" son categorías objetivas; pero cualquier juicio, por ejemplo, "*S* es *p*", —que juzga sobre *S* y enuncia de él *p*— puede transformarse por "nominalización" en un juicio sobre la situación objetiva *S* es *p*; o en el juicio sobre la propiedad *p*, en la forma "*p* conviene a *S*". [5] En vista de lo anterior no puede considerarse resuelto, en modo alguno, el problema de la unidad o diversidad entre la analítica formal y la matemática formal; por ello, la idea de su unidad cobra ahora alguna fuerza. Mas es menester efectuar reflexiones muy profundas para lograr comprender efectivamente esta cuestión.

§ 26. *Las razones históricas del encubrimiento del problema de la unidad entre apofántica formal y matemática formal*

a) *La insuficiencia del concepto de forma vacía pura*

Los antiguos no podían encontrarse todavía con el presente problema; la lógica incipiente y la matemática tenían que parecerles ciencias incuestionablemente separadas, porque aún no habían llegado a formalizar cualquier disciplina matemática. No distinguían todavía en principio la aritmética de la geometría y de la mecánica (como las distinguimos nosotros, conforme a nuestra contraposición fundamental entre matemática formal y matemática material). Pues ni siquiera el concepto de número lo consideraban los antiguos vacío de todo contenido material, ni lo referían tampoco, en las unidades numeradas, al dominio del "algo en general" vacío. Por añadidura —como ya observamos antes— [6] la antigua apofántica, al referirse objetivamente a la realidad, tampoco estaba aún plenamente formalizada. Por eso Aristóteles sólo contó con una ontología general de lo real y *esta* ontología tomó para él las veces de "filosofía primera". Le faltó la ontología formal y, por ende, le faltó conocer que ésta precede a la ontología real.

[5] *Cf. Ideen*, t. I, pp. 248 y ss.; *Logische Untersuchungen*, t. II, 2ª parte, Vª Investigación, §§ 34-36; t. II, VIª Investigación, § 49.
[6] *Cf. supra*, § 12, líneas finales, p. 52.

El auténtico descubrimiento de lo formal se lleva al cabo, por vez primera, al comienzo de la Época Moderna, gracias a la fundamentación del álgebra por Vieta; es decir, gracias a la tecnificación deductiva de la teoría de los números y de las magnitudes; este descubrimiento cobró luego su sentido puro gracias a Leibniz, cuya *mathesis universalis* rechazaba por completo patentemente todo vínculo con cualquier generalidad material, así fuera la generalidad suma.

Los lógicos modernos que también eran filósofos —no me refiero pues a los lógicos que competían con los matemáticos en la elaboración técnica del álgebra lógica y permanecían, como ellos, en ingenuidad filosófica— no sacudieron en esta cuestión el hechizo de la tradición aristotélica-escolástica. No entendieron el sentido de la *mathesis universalis,* sin duda difícil de comprender con las breves indicaciones de Leibniz. No vieron el problema planteado por la nueva matemática: lo cual ocurrió por otras profundas razones.

b) *El desconocimiento del carácter ideal de las formaciones apofánticas*

Entorpecedora mostróse por lo pronto la fundamentación aristotélica de la analítica como apofántica, como lógica del enunciado predicativo o lógica del juicio predicativo. Por más que fuera un comienzo necesario, había una dificultad hondamente entrañada en ella: hacer abstracción temáticamente de la actividad de judicación y, en consecuencia, considerar teóricamente la esfera del juicio como un campo objetivo peculiar de idealidad *a priori,* igual que los geómetras consideran las figuras geométricas puras, o los aritméticos los números.

A la índole misma de esta cuestión se debe que no se pudiera llegar a reconocer el carácter objetivo ideal de las formaciones de juicio y que, después de haberlo establecido sistemáticamente en la época reciente y de salir triunfante en su crítica del psicologismo empirista, no haya alcanzado todavía general vigencia. Los juicios existen originalmente para nosotros en actividades de judicación. Toda labor de conocimiento es una actividad psíquica, unitaria en su multiplicidad, en la cual surgen las formaciones de conocimiento. Ahora bien, sin duda también los objetos externos sólo existen originalmente para nosotros en la experiencia subje-

tiva. Pero se presentan en ella como objetos existentes de antemano ("presentes ahí delante") que sólo se introducen en la experiencia. No existen para nosotros como las formaciones de pensamiento (juicios, demostraciones, etcétera), por nuestra propia actividad pensante, formados sólo por ella (y no por alguna materia externa ya presente, ahí delante). Con otras palabras: las cosas ya le están dadas originalmente a la vida activa, como ajenas al yo, le están dadas de fuera. Las formaciones lógicas, en cambio, están dadas *exclusivamente de dentro*, exclusivamente por la actividad espontánea y *en* esta actividad. Por otra parte es cierto que, después de haberlas producido efectivamente, aún las tomamos por existentes, "volvemos sobre ellas", las repetimos a voluntad tomándolas por las mismas formaciones, las aplicamos en alguna especie de praxis, las conectamos con otras (por ejemplo, con premisas), producimos formas nuevas (deducciones, demostraciones, etcétera). Las tratamos pues como cosas reales, aunque no podamos hablar aquí, en modo alguno, de realidades. Así, oscilan oscuramente entre la subjetividad y la objetividad. Tomarlas en serio por objetos irreales, dar abasto a las dos evidencias que actúan en sentido contrario (tal vez injustificadamente), tener en vista con seriedad la índole problemática de esta cuestión: esto es lo que no se atreven a hacer los lógicos, cegados por el antiguo temor heredado: el temor al platonismo, a su sentido —que hay que captar con pureza— y a su auténtico problema.

La situación es en principio la misma para las demás ciencias *a priori* que históricamente nos han sido trasmitidas con el rubro de "matemáticas"; por lo tanto, es en principio la misma para la geometría, la aritmética, etcétera. Estas ciencias parecen estar referidas de modo enteramente incuestionable a sus correspondientes esferas de objetos: figuras geométricas, números cardinales o números ordinales, etcétera; sin embargo, también estas objetividades son suministradas a los investigadores por acciones subjetivas, como trazar líneas, generar superficies geométricas, etcétera, o bien colegir, contar, ordenar, combinar. Con todo, apenas si se pensó en subjetivizar las formaciones mismas. Pues en este punto se tenía el apoyo constante de las configuraciones sensibles espaciales y temporales tomadas como ejemplos; éstas dirigían desde luego la atención a lo objetivo, mas encubrían a la vez el carácter irreal de las formas matemáticas. Las construcciones, conjuntos, formaciones de números, efectuados tomando como representan-

tes y ejemplos a los objetos reales, arrojaban entonces formaciones que se tomaban por reales (figuras, cuerpos, conjuntos, números reales); en cambio, no ocurría lo mismo con las formaciones de las acciones judicativas.

De donde se comprende que no prevaleciera en la Antigüedad la concepción ya muy avanzada, de la doctrina estoica del λεκτόν; se comprende también que en la Época Moderna la mayoría de los lógicos, aun después de la elaboración de una matemática formal y de su ampliación por el cálculo lógico, no fueran capaces de ver una correlación interna entre los temas de la matemática y los de la lógica. Tal correlación sólo podía aparecer cuando se tomara por tema las formaciones lógico-formales, como formaciones análogas a las matemático-formales y con la misma actitud orientada a lo ideal-objetivo. En la matemática era una firme tradición esa actitud abstractiva; ella determinó exclusivamente desde siempre el criterio de la actividad teórica de la matemática. En la lógica había primero que propugnarla.

c) *Otras razones: particularmente, la falta de genuinas investigaciones acerca del origen*

Por lo demás, las aventuradas interpretaciones del juicio según una "lógica extensiva", que necesariamente se presentaba como una inclusión de la esfera apofántica en la matemática, no resultaban nada recomendables para los lógicos con pensamiento filosófico. Sólo lógicos enteramente aislados estaban del lado de las tesis de los matemáticos; pero, en el fondo, antes que responder a una posición fundada en una verdadera investigación, seguían cierta proclividad por la corrección del pensamiento (como Lotze),[7] o el prejuicio de la superioridad de la concepción de los matemáticos (como es patente en A. Riehl).[8] Los lógicos no reparaban en la presencia, en la matemática, de dificultades de hecho enteramente análogas a las de la lógica, sobre la imbricación o yuxtaposición entre la objetividad ideal de las formaciones y la actividad que subjetivamente las constituye (la actividad

[7] *Cf.* las expresiones de la *Logik* de LOTZE, cap. I, § 18; cap. III, § 111: no pueden pasar por penetrantes, tanto menos cuanto que habla en matemático y no excluye —como se desprende del contexto— la matemática material.

[8] *Cf. Der philosophische Kritizismus*, t. II, § I, p. 228.

de contar, combinar, etcétera); porque propiamente nunca se había llegado a una investigación filosófica seria sobre el origen de los conceptos fundamentales de la matemática formal, en cuanto conceptos de formaciones constituidas subjetivamente. Debería haber sido patente que juzgar y contar son actividades espontáneas muy semejantes, que constituyen de modo parecido sus correlatos ideales: juicio y número;[9] por consiguiente, una actitud unilateral consecuente permite y requiere en ambos casos, con el mismo sentido, una teoría objetiva, una teoría matemática.[10]

Es comprensible que una reflexión por principio radical sobre el sentido "innato", por así decir, de ambas disciplinas era y sigue siendo igualmente necesaria para romper el hechizo de la tradición y llegar a comprender íntimamente la unidad de sus temas; en lugar de contentarse, como los matemáticos, con una unidad oriunda de una técnica teórica o, como la mayoría de los filósofos, con una pretendida separación entre las dos disciplinas, que no puede explicarse con ninguna idea fundamental.

d) *Nota sobre la posición de Bolzano ante la idea de ontología formal*

En B. Bolzano vemos cuán difícil es llegar con el pensamiento al término de este problema y penetrar así en la matemática formal desde la analítica lógica o, a la inversa, penetrar en ésta desde aquélla; cuánto hay que apreciar, por lo tanto, la obra de Leibniz en este respecto. En su admirable *Wissenschaftslehre*, del año de 1837, ya había llegado Bolzano a desarrollar sistemáticamente una teoría de las proposiciones y de las verdades en sí, a modo de una analítica apofántica conclusa en sí. Por otro lado, incluso desde 1810, en sus *Beiträgen zu einer begründeteren Darstellung der Mathematik*, ya había presentado un intento de definición fundamental de la matemática: tiende a la idea de una teoría formal *a priori* de los objetos, aunque sin penetrar, por cierto, en su verdadero sentido (como de inmediato mostraré

[9] *Cf.* mi *Philosophie der Arithmetik* (1891); por ejemplo: p. 91 ("Objetos categoriales en cuanto formaciones").

[10] Exponer este punto era el tema capital del t. I de mis *Logische Untersuchungen*.

en la conclusión del parágrafo). Sin embargo, el pensamiento de Bolzano no llegó al término de ambas ideas —la de una analítica de las proposiciones y la de una analítica matemática formal— ni alcanzó a descubrir una equivalencia interna entre ellas; ni siquiera llegó tan sólo a examinar la posibilidad de un tratamiento teórico algebraico de las formaciones lógicas, análogo al de las formaciones matemáticas formales en sentido ordinario. En suma, por más que aprendiera de Leibniz, quedó muy a la zaga de las intelecciones de éste.

En la nueva y meritoria edición de la obra de juventud de Bolzano, antes casi inaccesible, que debemos a H. Fels (noveno tomito de la *Sammlung philosophischer Lesestoffe*, de F. Schönings, Paderborn, 1926), se leen primero con sorpresa las frases que introducen al § 8 (*op. cit.*, p. 17). Para una crítica que las tomara aisladas parecerían prometer una definición de la ontología: "Creo que podría explicarse la matemática como una ciencia que trata de las leyes generales (formas) por las que tiene que regirse la existencia de las cosas. Por la palabra 'cosa' no entiendo aquí sólo las que poseen una existencia objetiva, independiente de nuestra conciencia, sino también las que sólo existen en nuestra representación, sea individualmente (es decir, como intuiciones) o como meros conceptos universales; en una palabra, entiendo todo lo que pueda ser objeto de nuestra facultad de representación." Sin embargo, si bien nos fijamos, Bolzano da aquí una definición (menesterosa, por cierto, de mejora) de una ontología universal *a priori*, que incluye indistintamente una ontología material y una ontología formal vacía. Intenta entonces diferenciar una "matemática universal" entre cuyas disciplinas habría que contar la "teoría de los números", la "teoría combinatoria", etcétera; subraya que disciplinas como la geometría, la cronometría, etcétera, no deberían tenerse por disciplinas coordinadas con las anteriores sino subordinadas a ellas; y encuentra la nota distintiva de las primeras en que sus leyes "son aplicables a todas las cosas sin excepción", lo que no sucede con las otras. Pero Bolzano concibe la "cosa en general" como género sumo, que comprende como géneros particulares resultantes de su división, los conceptos supremos de la geometría y de las disciplinas coordinadas con ella. Resulta pues evidente que no vio la distinción entre la *forma vacía "algo en general"*, en cuanto género sumo *diferenciado como concepto formal vacío*, y la *región universal de lo existente* posible (de lo real en sentido amplio), que *se diferencia en regiones particulares*; por lo tanto, tampoco vio la distinción entre subsumir particularidades formales bajo universalidades formales y subsumir particularidades regionales (matemáticas materiales) bajo universalidades formales. Esta última subsunción no se efectúa dentro de la matemática formal; la otra resulta de la formalización de la matemática material. En una palabra, Bolzano no llegó al concepto de lo formal propiamente dicho, concepto que determina la ontología formal; con todo, en cierto modo anduvo cerca de él.

§ 27. *La introducción de la idea de ontología formal en las* Logische Untersuchungen

Por lo que conozco, la idea de una ontología formal aparece por primera vez en la literatura filosófica, en el tomo I de mis *Logische Untersuchungen,*[11] en el ensayo de desarrollo sistemático de la idea de una lógica pura; no obstante, aún no lleva allí el *nombre* de "ontología formal", introducido más tarde por mí. De cualquier modo, las *Logische Untersuchungen,* sobre todo las del tomo II, se atrevieron a recoger bajo otra forma la antigua idea de una ontología *a priori,* vedada por el kantismo y el empirismo; trataron de fundarla en ensayos fragmentarios, desarrollados concretamente, como una idea necesaria para la filosofía.

El *a priori ontológico formal* resulta (en el capítulo final del t. I, *op. cit.*) inseparablemente ligado al *a priori apofántico* (el de las significaciones de la expresión); justamente por ello debíamos reparar en el problema: ¿cómo debe entenderse esta inseparabilidad? Este problema de las relaciones entre ontología formal y lógica apofántica, que ha determinado la marcha de nuestra actual investigación, aún no se había suscitado en las *Logische Untersuchungen.* Podría ser útil examinar el motivo que condujo a elaborar ese capítulo y dejar que él hable por su cuenta. Junto con la necesidad de aclarar de nuevo lo que allí se expresa con demasiada concisión, ese capítulo nos ofrecerá delimitaciones críticas y elaboraciones que nos acercarán esencialmente al objetivo de nuestra actual investigación.

a) *Las primeras investigaciones constitutivas sobre las objetividades categoriales en la* Philosophie der Arithmetik

En mi *Philosophie der Arithmetik*[12] ya logré fijar la atención en lo formal y obtuve una primera comprensión de su sentido. Por más inmadura que fuera esa obra primeriza, representaba

[11] *Cf. Logische Untersuchungen* (1ª edición, 1900), t. I: "Prolegomena zur reinen Logik" ["Prolegómenos a la lógica pura"].

[12] Se trata de una simple reelaboración literaria de mi tesis de oposición, de 1887, en la Universidad de Halle; una parte de ésta, "Über den Begriff der Zahl" ["Sobre el concepto de número"], fue publicada con fines académicos (no fue puesta en venta).

empero un primer intento de lograr claridad sobre el sentido propio y original de los conceptos fundamentales de la teoría de los conjuntos y de la teoría de los números, volviendo a las actividades espontáneas de colegir y numerar, en las que están dadas, como sus productos originales, las colecciones ("conjuntos") y los números. Para expresarlo en mi forma de hablar ulterior: era una investigación fenomenológica-constitutiva; a la vez, era la primera investigación que trataba de comprender las "objetividades categoriales", tanto de primer nivel como de niveles superiores (conjuntos y números de orden superior),[13] a partir de la actividad intencional "constituyente"; tal como aparecen *originaliter*, esto es, con su pleno sentido original, como obras de esa actividad intencional. Puede verse *a priori* que, mientras la forma de esas acciones espontáneas sea la misma, también sus formaciones tendrán la misma forma. Así, si las construcciones conceptuales "conjunto" y "número" se efectúan con la más amplia y pura generalidad, nada del contenido material de los elementos colegidos (del contenido en que consisten) ni de las unidades numeradas puede formar parte de esa generalidad; ese contenido debe permanecer como una variable absolutamente libre; lo cual responde plenamente, como es patente, a la intención de la teoría de los conjuntos y de la teoría de los números. El carácter formal de estas disciplinas reside, pues, en esta referencia a una *"objetividad en general"*, a "algo en general", tomado con una generalidad tan vacía que deja indeterminada toda determinación (material). Sus conceptos fundamentales son empero (según mi terminología ulterior) formaciones sintácticas *in forma*, formas sintácticas derivadas de "algo" vacío.

Al proseguir mis investigaciones, que abarcaban toda la matemática formal[14] y que tendían en último término a una "teoría de los sistemas deductivos", a un examen de las formas de las ciencias deductivas en cuanto tales, era natural que pasara en seguida a considerar la matemática formal en general, según la perspectiva unitaria de una ciencia que por principio tiene que

[13] Refiriéndose expresamente a este punto y acudiendo, con otro ejemplo, a la persona jurídica, B. ERDMANN introdujo el término de "objetos de orden superior" en su *Logik* (1ª edición, 1892), t. I, p. 101.

[14] *Cf.* el Prefacio de la *Philosophie der Arithmetik*.

ver con formaciones derivadas de "algo en general" y que, por lo tanto, tiene por base común de todas sus disciplinas esencialmente conexas la región vacía "algo en general'.

b) *El camino de los "Prolegómenos": de la apofántica formal a la ontología formal*

Consideremos ahora el camino que, en el capítulo citado de los "Prolegómenos a la lógica pura", condujo, del desarrollo consecuente del sentido de una lógica formal apofántica, a la ontología formal. De idea directriz para la primera sirvió la teoría *a priori* de la ciencia, con sus investigaciones dirigidas exclusivamente al contenido ideal objetivo de las ciencias; éste se halla ante nosotros —por más que proceda de operaciones subjetivas— como un sistema de proposiciones verdaderas, como unidad de la teoría. Con mayor precisión: desde luego dirigimos la atención preferentemente a las *ciencias teóricas explicativas* (*nomológicas, deductivas*) y a la "*unidad de la teoría sistemáticamente completa*",[15] de la "teoría en sentido estricto". Se trata, pues, del *a priori* de la teoría *así entendida,* considerada en cuanto tal, con generalidad formal que deja indeterminada toda particularidad material de los objetos o de las esferas de objetos a que se refiera. Ahora bien, a una lógica formal semejante se le ofrecía por lo pronto la tarea de exponer los conceptos constitutivos que corresponden a la esencia de una teoría en cuanto tal. Lo cual conduce[16] a los conceptos: proposición (juicio), concepto, y en general a todos los conceptos que atañen a la constitución de los juicios, tanto de los simples como de los complejos; naturalmente, también conduce al concepto de verdad. Este grupo de conceptos se llaman "categorías significativas". A ellas se oponen los conceptos correlativos de la ciencia de la lógica, las "categorías objetivas formales", los conceptos: *objeto,* situación objetiva, unidad, pluralidad, número, relación, conexión, etcétera; todos ellos considerados libres de su particular materia

[15] "Prolegómenos", § 64, p. 232.

[16] § 67, pp. 243 y ss. (1ª edición); pp. 242 y ss. (2ª edición): esta edición sólo introdujo algunos cambios.

de conocimiento.[17] En relación con lo anterior hablamos[18] de la tarea de determinar las leyes correspondientes; *distinguimos esas leyes, precisamente en conformidad con estos dos grupos de categorías*: las categorías significativas y las categorías objetivas. *Justamente gracias a esa distinción* queda caracterizada con toda nitidez *la lógica formal*: es *a la vez* una *apofántica* y una *teoría formal a priori de los objetos*. De ella forman parte —como se desprende de las ulteriores dilucidaciones— no sólo la silogística reducida al campo de las significaciones ideales, sino también la teoría de los números cardinales, la teoría de los números ordinales y la teoría de las magnitudes;[19] forman parte de ella también, naturalmente, la teoría formal de las magnitudes en general, la teoría de las combinaciones y permutaciones, etcétera.[20]

[17] Extensas investigaciones del tomo II de las *Logische Untersuchungen* (particularmente: t. II, primera parte, sección III, § 11; y t. II, segunda parte, toda la sección II, sobre "Sensibilidad y entendimiento") se refieren al concepto de categoría, a los conceptos conexos de leyes "analíticas" o formales, frente a las leyes sintéticas o materiales, y a la distinción entre intuición sensible e intuición categorial.

[18] "Prolegómenos", § 68.

[19] *Op. cit.*, p. 248, primeras líneas (2ª edición, p. 251).

[20] *Cf.* sobre este punto el Apéndice III.

III. TEORÍA DE LOS SISTEMAS DEDUCTIVOS Y TEORÍA DE LA MULTIPLICIDAD

§ 28. *El nivel superior de la lógica formal: la teoría de los sistemas deductivos o teoría de la multiplicidad*

En vista del tipo enteramente nuevo de *análisis matemático* que había surgido en el siglo XIX con un poderoso desarrollo teórico y técnico, y comprendiendo la necesidad de esclarecer el sentido lógico de ese análisis que estaba en completa confusión, se me presentó una tercera tarea, superior a las anteriores: la de una lógica formal o teoría formal de la ciencia. Se anuncia en el título del § 69 como: *teoría de las formas posibles de teorías* o como *teoría de la multiplicidad.* [1]

El concepto de teoría (según dijimos en el parágrafo anterior) debía entenderse en un sentido estricto —adecuado a las ciencias nomológicas o deductivas—, esto es, en el sentido de una conexión sistemática de proposiciones que tiene la forma de una deducción unitaria sistemática; por consiguiente, se obtenía así un primer comienzo para una teoría de los sistemas deductivos o, lo que es igual, para una disciplina lógica de las ciencias deductivas en cuanto tales, consideradas como *totalidades* teóricas. En el nivel anterior de la lógica, habíamos tomado por tema la forma pura de todas las formaciones significativas que podían presentarse *a priori dentro* de una ciencia; es decir: formas de juicio (y formas de sus elementos), formas de deducción, formas de demostración; correlativamente del lado objetivo: objeto en general, conjunto y relaciones entre conjuntos en general, combinaciones, órdenes, magnitudes en general, etcétera, con sus relaciones y conexiones formales esenciales; de la

[1] "Prolegómenos", p. 247.

misma manera tomamos ahora por tema la *totalidad de los sistemas de juicios* que constituyen la unidad de una teoría deductiva posible, de una "teoría en sentido estricto".[2] Como concepto objetivo total (siempre entendido con generalidad formal), se presenta ahora lo que la matemática tiene en vista bajo el rubro de *"multiplicidad"*, sin determinar ni desarrollar su sentido. Es el concepto formal que acota la esfera de objetos de una ciencia deductiva, concebida como unidad sistemática o total de la teoría. Repito ahora la caracterización estricta de la idea de una teoría formal de las formas de teoría, o teoría de la multiplicidad; nada podría cambiar en ella, mas hemos de tener a la vista su contenido:

"El *correlativo objetivo* del concepto de teoría posible y definida sólo por su forma, es el concepto de una *posible esfera del conocimiento que debe ser dominada por una teoría de tal forma.* El matemático llama (dentro de su círculo) *multiplicidad* a una esfera semejante. Es ésta, pues, una esfera definida única y exclusivamente por su subordinación a una teoría de tal *forma,* o por la posibilidad de *ciertas* combinaciones de sus objetos, las cuales están subordinadas a *ciertos* principios de ésta o aquella *forma determinada* (que es aquí lo único determinante). Los objetos resultan completamente indeterminados en cuanto a su materia; para indicar esto, el matemático habla con predilección de "objetos de pensamiento". Estos objetos no se hallan definidos ni directamente como singularidades individuales o específicas, ni indirectamente por sus especies o géneros, sino exclusivamente por la *forma* de las conexiones a ellos adscritas. Estas mismas tampoco se hallan determinadas en su contenido, como sus objetos; lo definido es solamente su forma, mediante las formas de las leyes elementales admitidas como válidas para ella. Y éstas, así como definen la *esfera,* definen también la teoría que hay que construir o, dicho también con más exactitud, la *forma de la teoría.* En la teoría de la multiplicidad, el signo $+$, por ejemplo, no es el signo de la adición aritmética, sino una conexión en general, para la que son válidas leyes de la forma "$a + b = b + a$", etcétera. La multiplicidad está definida por la circunstancia de que sus objetos mentales hacen posibles estas

[2] Ésta es la que se designa, desde la Introducción (*op. cit.*, § 64) en adelante, con la palabra "teoría".

"operaciones" y otras de que pueda demostrarse que son compatibles con ellas.

La *idea más general de una teoría de la multiplicidad* es ser una ciencia que determina los tipos esenciales de teorías (o esferas) posibles e investiga sus relaciones regulares mutuas. Todas las teorías efectivas son especializaciones o singularizaciones de las formas de teorías correspondientes a ellas; así como todas las esferas de conocimiento trabajadas teóricamente son *distintas* multiplicidades. Una vez desarrollada efectivamente en la teoría de la multiplicidad la correspondiente teoría formal, está despachado todo el trabajo teórico deductivo necesario para construir todas las teorías efectivas de la misma forma." (Hasta aquí los "Prolegómenos", t. I, pp. 249 y ss. *)

El nuevo concepto supremo de la disciplina en cuestión sería pues: *forma de una teoría deductiva* o de un "sistema deductivo"; naturalmente, está fundado en los conceptos categoriales del nivel inferior. Junto a la tarea de definirlo formalmente, subsiste ahora la tarea, que se extiende al infinito, de diferenciarlo, de proyectar en una explícita elaboración sistemática las formas posibles de esas teorías; mas también se plantea la tarea de reconocer teóricamente múltiples formas de teorías de esa especie como individualizaciones de generalidades formales superiores, y de diferenciar, dentro de una teoría sistemática, esas generalidades mismas —principalmente la idea suprema de forma de teoría en general, de sistema deductivo en general— en sus formas particulares y determinadas.

§ 29. *La reducción formalizadora de las ciencias nomológicas y la teoría de la multiplicidad*

Ya aclaramos con mayor precisión[3] el sentido de este planteamiento de tareas, al indicar que la teoría de la multiplicidad de la matemática moderna (y en último término todo el análisis formal moderno) es ya una realización de esta idea de una ciencia de los sistemas deductivos posibles, realización sin duda sola-

* Para esta cita, seguimos la traducción de M. García Morente y J. Gaos (*Investigaciones lógicas*, t. I, pp. 251 y ss., Madrid, 1929) con pequeños cambios. [N. del T.]

[3] *Op. cit.*, § 70.

mente parcial pero concebida en un desarrollo progresivo y vivo. Justamente así se logró por vez primera una exposición comprensible, por principio evidente, del sentido de este análisis; él realiza —tomado con su extensión plena— la idea leibniziana de una *mathesis universalis,* así como el sentido desarrollado de una lógica universal de nivel superior, que trata de los sistemas deductivos; es a la vez un desarrollo necesario del sentido de la lógica que Leibniz había barruntado.

Repitiendo libremente las "explicaciones" de ese § 70, indiquemos ahora que cualquier ciencia teórica explicativa nomológica, por ejemplo, la geometría euclidiana —tal como Euclides mismo la entendió: como teoría del espacio universal intuitivo—, se puede reducir a una forma de teoría. Esto ocurre naturalmente gracias a esa generalización peculiar a la lógica, la "formalización"; en ella todo contenido material de los conceptos —en nuestro ejemplo, todo carácter específicamente espacial— es transformado en algo indeterminado, en algún modo de "algo en general" vacío. Entonces el sistema material de la geometría se transforma en una *forma de sistema* que sirve de ejemplo; a cada geometría corresponde una *forma* de verdad; a cada deducción o demostración geométrica, una *forma* de deducción, una *forma* de demostración, etcétera. De la *esfera de objetos* determinada, constituida por los datos espaciales, resulta la *forma de una esfera* o, como dice el matemático, una *multiplicidad.* No es simplemente una multiplicidad a secas —que sería tanto como un conjunto a secas—, tampoco es la *forma* "conjunto infinito en general"; es un conjunto cuya particularidad consiste exclusivamente en ser concebido con generalidad formal vacía, como "una" esfera determinada por la totalidad completa de las formas de postulados euclidianos, es decir, determinada mediante una disciplina deductiva cuya *forma* se deriva, por esa formalización, de la geometría euclidiana del espacio.

§ 30. *La teoría de la multiplicidad desde Riemann*

El gran paso dado por la matemática moderna, particularmente desde Riemann, consiste en que no sólo aclaró esta posibilidad de recurrir a la forma de un sistema deductivo (por lo tanto, a la *forma* correspondiente de una ciencia deductiva) a partir de

la geometría y de otras ciencias positivas, sino también en que procedió a *considerar esas mismas formas de sistema como objetos matemáticos*, a transformarlas libremente, a generalizarlas matemáticamente y a particularizar esas generalizaciones; todo ello empero ateniéndose, ya no a las diferenciaciones —aquí sin significación— por género y especie, en el sentido de la tradición aristotélica, sino en el sentido de los órdenes superiores e inferiores matemático-formales, que se presentan en la esfera de lo formal. Las expresiones usuales carecían y aún carecen de claridad: no se habla de la *forma* categorial "espacio", sino del "espacio euclidiano".[4] Al efectuar la generalización, se habla de espacios de *n* dimensiones, de espacios riemannianos, lobatchevskianos ..., en vez de hablar de generalizaciones de la *forma* categorial "multiplicidad euclidiana tridimensional" *en formas* de "multiplicidades" *n* dimensionales de diferentes especies, cuya forma se define con mayor precisión de tal o cual manera. Con la misma falta de claridad hablan los matemáticos de axiomas en lugar de formas de axiomas; luego hablan de teoremas, demostraciones, etcétera, cuando se trata de una deducción general formal en la cual se derivan de las formas de principios presupuestos las *formas* de teoremas implicadas en ellas, mediante *formas* de deducción y demostración. Esta falta de distinción quedó descartada por primera vez por las demostraciones evidentes (aunque no todos les prestaran atención) de los parágrafos citados de los "Prolegómenos"; había arrojado una gran confusión entre los matemáticos e incluso entre los lógicos descarriados por ellos; había suscitado también falsas reacciones por parte de los filósofos; pues en este caso tenía razón, como siempre, el genio matemático, aunque se negara a comprenderse lógicamente a sí mismo.

[4] No nos dejemos engañar en este punto por el concepto kantiano de forma espacial que se refiere a la forma regional de la naturaleza real y de cualquier naturaleza posible; nosotros, en cambio, tenemos que ver con formas analíticas puras, "formas categoriales" que corresponden a los objetos y a los juicios, al vaciarlos completamente de todo contenido material. La forma de espacio, en el sentido kantiano, es el espacio de la geometría de Euclides, de la geometría espacial a secas. Esta "forma espacial" es una instancia singular de la forma analítica "multiplicidad euclidiana".

§ 31. *El concepto estricto de multiplicidad y de "sistema deductivo, nomológico", aclarado por el concepto de "definitud"*

Los matemáticos avanzaron indefinidamente en la dirección indicada. Sin preocuparse por las ciencias teóricas existentes, llevaron al cabo libres construcciones de "multiplicidades" (de formas de multiplicidades) o de formas de ciencias deductivas. Por cierto, igual que en todo el desarrollo de la matemática desde la Antigüedad, la geometría y el ideal euclidiano enunciado por ella fungían en último término de guías. La tendencia a acuñar con perfección el concepto matemático de multiplicidad (a señalar, por ende, un objetivo particular a la teoría de la multiplicidad) procede de este ideal. Yo traté de comprenderlo concretamente con el *concepto de multiplicidad definida.*

El origen oculto de este concepto que, a mi parecer, guía intencionalmente de continuo a la matemática, es el siguiente: si concebimos realizado el *ideal euclidiano*[5] habría que derivar de un sistema finito e irreducible de axiomas, mediante una deducción silogística pura (esto es, según los principios del nivel lógico inferior), todo el sistema infinito de la geometría espacial; por lo tanto, habría que *descubrir completamente, de modo teórico, la esencia a priori del espacio.* Al pasar a la forma, resulta así la idea formal de una multiplicidad a secas; si concebimos ésta subsumida bajo un sistema de axiomas, cuya *forma* se deriva por formalización del sistema euclidiano, *podríamos definirla por completo nomológicamente* en una teoría deductiva "equiforme" con la geometría (como solía llamarla en mis lecciones de Gotinga). Si pensamos desde luego que una multiplicidad concebida con generalidad indeterminada, se define por un sistema semejante de formas axiomáticas —se concibe determinada exclusivamente por él—, entonces debemos poder inferir en una deducción pura todo el sistema formal determinado de teoremas, de teorías parciales, y por fin la *forma* entera de ciencia necesariamente válida para esa multiplicidad. Naturalmente, todas las multiplicidades concretas con contenido material que

[5] Es decir, el ideal sugerido a los matemáticos por la forma de sistema de los *Elementos de geometría,* aunque no haya sido formulado por el propio Euclides.

podamos presentar, cuyos sistemas axiomáticos se revelen "equiformes" al formalizarlas, tienen en común la misma forma deductiva de ciencia, son "equiformes" respecto de esta misma forma.

A propósito de lo anterior, nos encontramos con el siguiente *problema*: ¿Qué es lo que caracteriza como "definido" desde el punto de vista *puramente formal* un sistema axiomático cerrado, por el cual se definiría efectivamente, *en sentido estricto,* una "*multiplicidad*"? Pues —tal como yo lo comprendí— en la intención de este concepto había un sentido intencional oculto. "Multiplicidad" significaba propiamente la *idea de la forma de una esfera infinita de objetos* que tiene la *unidad de una definición teórica* o, lo que es igual, la unidad de una *ciencia nomológica.* La idea formal de "esfera definible teóricamente" (esfera de una ciencia deductiva) y la de "sistema definido de axiomas" son equivalentes.

Hay que observar al respecto que *cualquier* sistema formal definido de axiomas tiene efectivamente una infinidad de consecuencias deductivas. Pero es inherente a la idea de una "*ciencia nomológica*", o a la idea de una esfera infinita (de una "multiplicidad", para hablar en lenguaje lógico-matemático) que haya que explicar mediante una nomología, la circunstancia de que toda verdad válida para esa esfera está implicada deductivamente en los "principios" de la ciencia nomológica; como sucede con el espacio, en la *geometría euclidiana ideal,* respecto del sistema "completo" de los axiomas espaciales. Al pasar de estas reflexiones sobre las características de una esfera nomológica, a su formalización, resultó algo notable: una *forma de multiplicidad en sentido estricto*: justamente la de una multiplicidad explicativa nomológica. *Ésta no sólo se define por un sistema de axiomas en general,* sino por un sistema "*completo*". Lo cual implica lo siguiente, si lo reducimos a la forma precisa del concepto de multiplicidad definida:

El sistema de axiomas que define formalmente una multiplicidad semejante se caracteriza por lo siguiente: cualquier proposición (forma proposicional), que pueda construirse de modo lógico-gramatical puro mediante los conceptos (formas conceptuales, naturalmente) que intervienen en ese sistema, es una de dos: o "verdadera", es decir, consecuencia analítica (puramente

deductiva) de los axiomas, o "falsa", es decir, contradicción analítica: *tertium non datur*.

Naturalmente con lo anterior se ligan problemas muy significativos. ¿Cómo podemos saber *a priori* que una esfera es nomológica, por ejemplo el espacio con sus figuras espaciales? ¿Cómo podemos saber que la serie de axiomas inmediatamente evidentes que hemos establecido comprende la esencia completa del espacio y basta, por lo tanto, para construir una nomología? Luego, con mayor razón: en una formalización o en una libre construcción de formas de multiplicidad, ¿cómo podemos saber, cómo podemos demostrar que un sistema de axiomas es definido, que es un sistema "completo"?

He empleado por doquier la expresión, que originalmente me es ajena, de "sistema completo de axiomas"; esta expresión proviene de Hilbert. Sin guiarse por las reflexiones lógico-filosóficas que determinan mis estudios, también él llegó (naturalmente con total independencia de mis investigaciones, que aún no estaban publicadas) a su concepto de "completud"; es decir, trató de ampliar el sistema de axiomas con un peculiar "axioma de completud". Los análisis presentados antes podrían hacer evidente que los motivos más íntimos que guiaban la investigación matemática de Hilbert, aunque de un modo inexplícito, seguían esencialmente la misma dirección que los motivos que determinaron el concepto de multiplicidad definida. De cualquier modo me parece que aún hoy no carece de importancia, al menos para el lógico filósofo, ponerse en claro el hondo sentido de una *nomología* y de una *multiplicidad* (*nomológica*) *definida*, siguiendo los pasos conceptuales intentados antes.

El concepto de multiplicidad definida me sirvió originalmente para otro fin: para clarificar el sentido lógico del paso del cálculo por lo "imaginario". En relación con este punto, me sirvió para establecer lo que hay de justo en el "principio de la permanencia de las leyes formales" de H. Hankel, principio muy famoso pero lógicamente infundado y falto de claridad. Mis preguntas eran: ¿De qué condiciones depende la posibilidad, en un sistema deductivo definido formalmente (en una "multiplicidad" definida formalmente), de operar libremente con conceptos que son por definición imaginarios? ¿Cuándo podemos estar seguros de que las deducciones —que en esas operaciones arrojan proposiciones exentas de caracteres imaginarios— son de hecho "correctas", esto es, son *consecuencias correctas de las formas de axiomas que las definen*? ¿Hasta dónde es posi-

ble "ampliar" una "multiplicidad", un sistema deductivo bien definido, en otro sistema que contenga el anterior como una de sus "partes"? La respuesta reza: si los sistemas son "definidos", el cálculo con conceptos imaginarios nunca puede llevar a contradicciones. Yo he descrito con detalle en mis *Ideen* (t. I, p. 135) el concepto de "definido" (sin referirlo a este problema; seguía una doble comunicación a la Sociedad Matemática de Gotinga, en el seminario de invierno de 1901 y 1902). En el tomo I de las *Logische Untersuchungen*, que propiamente había proyectado como una simple introducción a las investigaciones fenomenológicas del tomo II, prescindí de proseguir más adelante las cuestiones sobre la teoría de la multiplicidad; así, faltan referencias al concepto de "definido" y a lo "imaginario", tema final de mis antiguos estudios filosófico-matemáticos.

§ 32. *La idea suprema de una teoría de la multiplicidad como ciencia nomológica universal de las formas de multiplicidad*

Cuando los matemáticos pasaron a definir con libertad matemática formas de multiplicidades, por medio exclusivamente de las formas de proposiciones que creían válidas para ellas, dieron con una infinidad de esas formas. Para cada multiplicidad definida por un sistema de formas axiomáticas se ofrecía la tarea de construir explícitamente la forma de ciencia deductiva correspondiente; al realizar esta tarea, se presentaba exactamente el mismo trabajo de efectuar deducciones constructivas que ejecuta con conceptos materiales una ciencia deductiva concreta. Era imposible, carecía de objeto construir al acaso varias de estas formas; pues de inmediato era de ver, en las formas determinadas a partir de las ciencias de hecho existentes, que las formas de sistemas deductivos se conjugan por sí mismas para formar sistemas deductivos. Aquí surge, pues, la *idea* de una tarea universal: tender a una teoría suprema que comprendería todas las formas posibles de teorías y correlativamente todas las formas posibles de multiplicidades, como instancias matemáticas particulares, esto es, como formas *derivables* de esa teoría.

§ 33. *Verdadera matemática formal y matemática de las reglas de juego*

El peligro de perderse en un simbolismo excesivo ha entorpecido mucho la exposición del auténtico sentido lógico de la nueva matemática formal y no le ha dejado asumir por tarea

la intención global que ocultamente la impulsa; dicho peligro sólo puede evitarse, si la idea de esta matemática se establece en una relación global con la idea de una *lógica,* al modo de las exposiciones de las *Logische Untersuchungen.* Entonces se la reconoce por una teoría universal de las formas de teorías (cada una sistemáticamente conclusa), se la reconoce correlativamente por una teoría universal de las formas posibles de multiplicidades. Así aparece la matemática formal como *nivel supremo de la lógica analítica,* fundado en el nivel inferior que por esencia le precede; este último se divide (tomando en cuenta los resultados de la IVª *Logische Untersuchung*) en morfología formal pura y teoría de la validez (lógica de la consecuencia).

Los matemáticos, embarazados por sus propios intereses y preocupaciones teórico-técnicas, fueron poco sensibles primero a los análisis lógicos fundamentales, tal como están expuestos en las *Logische Untersuchungen.* Sólo hasta hace poco los matemáticos empiezan a notar a su modo algo de esta división en niveles; poco a poco ven que una matemática formal del nivel superior de multiplicidad nunca puede prescindir de las categorías lógicas específicas (categorías significativas y categorías objetivas) ni de los verdaderos axiomas que a ellas se refieren. Cierto que la mayoría de ellos ni aún ahora ve que, considerada con un criterio lógico, la aritmética de los números cardinales tiene su existencia propia, igual que la aritmética de los números ordinales, la de las magnitudes, etcétera.[6] Por otra parte tampoco ve que de una teoría de los "números reales" (que forma parte de la matemática formal de nivel superior) no puede resultar ninguna de esas disciplinas, pues tienen que erigirse de modo autónomo. Naturalmente, la razón del engaño estriba en que se trata de disciplinas deductivas equiformes; por lo tanto, técnicamente carecería de objeto construir explícitamente por separado cada una de esas disciplinas, en lugar de inferir sistemáticamente de una vez por todas, en un nivel superior de formalización, las correspondientes formas de teorías, a partir de las formas comunes de axiomas. Sólo que —como ya dijimos— nunca podremos prescindir de establecer los correspondientes *conceptos fundamentales* en relación con las categorías lógicas y con los *verdaderos axiomas* que a ellas se refieren.

[6] *Cf.* el Prefacio de mi *Philosophie der Arithmetik.*

Lo anterior es válido incluso si, en lugar de un análisis matemático o de una genuina teoría de la multiplicidad, se construye una mera *disciplina de juegos deductivos con símbolos*; ésta sólo se convertirá en una verdadera teoría de la multiplicidad cuando se considere los símbolos en juego como signos de objetos mentales efectivos, de unidades, conjuntos, multiplicidades; cuando se dé a las reglas de juego la significación de *formas de leyes* para esas multiplicidades. Aun en el juego se juzga, se colige, se enumera efectivamente, se infiere consecuencias efectivas, etcétera.

§ 34. *La matemática formal completa es idéntica a la analítica lógica completa*

El orden sistemático de construcción de una "*mathesis universalis*" plena y total constituye naturalmente un gran problema; nos referimos a una matemática formal que no esté en el aire, sino que se levante sobre sus fundamentos y se unifique indisolublemente con esos fundamentos. Pero conforme a nuestras indicaciones, no es más que el problema de una *analítica lógica* plena y total, tal como ya está implícito en el sentido de las exposiciones de las *Logische Untersuchungen*. Mas entonces es claro que una teoría universal de la multiplicidad debe definir a su libre manera cualquier forma de multiplicidad, mediante formas de axiomas o, en general, mediante formas de proposiciones supuestamente válidas; con todo, tiene que contar con las formas fundamentales de proposiciones que se presenten sistemáticamente en la morfología de los juicios y con las categorías lógicas implícitas en ellas: tiene que contar con *todas* ellas; por fin, debe también cobrar conciencia de lo que todo esto significa. Con otras palabras: debe *erigirse concretamente sobre una morfología de los juicios* (de las significaciones categoriales) *que la preceda*. Justamente en este punto induce en error la inclinación —oriunda de la pretendida necesidad de mayor exactitud— a sustituir la verdadera teoría de la multiplicidad por su análogo simbólico, esto es, la inclinación a enfrentarse con meras reglas de juego a las definiciones de multiplicidades.

En la definición de una multiplicidad no hemos de definir solamente con signos y cálculos, postulando por ejemplo: "estará permitido manejar los signos en cuestión de tal modo que

siempre pueda colocarse en lugar del signo "*a* + *b*", el signo "*b* + *a*"; hay que decir por el contrario: para los *objetos* de la multiplicidad (concebidos solamente por lo pronto como algo vacío, como "objetos mentales") deberá existir cierta *forma conectiva* expresable en la forma de *ley*: "a + b = b + a"; en ésta, la *igualdad* significa una verdadera igualdad, tal como corresponde a las formas lógicas categoriales. Qué categorías lógicas tengamos que introducir para definir, es cosa que incumbe a la definición; ésta es arbitraria, aunque está constreñida por el requisito de no contradicción; en cualquier caso, esas categorías tendrán que designarse como categorías enteramente determinadas.

§ 35. *Por qué en el dominio de la* mathesis universalis *como analítica universal sólo las formas deductivas de teoría pueden convertirse en tema*

a) *Sólo una teoría deductiva tiene una forma sistemática puramente analítica*

Ahora aún es menester un complemento importante, que debemos desarrollar ligándolo críticamente con lo expuesto en los "Prolegómenos".

Al remontarnos a la teoría sistemática de las teorías o de las multiplicidades, quedaron incluidos en la lógica los *problemas de la totalidad,*[7] en la medida en que podían plantearse como

[7] La exposición de las *Logische Untersuchungen* tiene el defecto de no haber colocado esta idea en el lugar central, *subrayándola* repetidas veces; cuando que determina continuamente el sentido de todas sus disquisiciones. Un defecto más grave de los "Prolegómenos" —notémoslo de paso— es no mencionar, junto con el concepto de verdad, las modalidades de la verdad, y no presentar la probabilidad como una de esas modalidades. Por consiguiente, la ampliación necesaria de una lógica formal queda determinada porque en la lógica de la certeza o de la verdad, se introducen variantes modales del juzgar y de los juicios, consideradas como posibilidades formales generales; porque, además, cualquiera de esas variantes puede formar parte del contenido predicativo del juicio y, sin embargo, ninguna puede ser considerada como algo externo a la forma. Con otras palabras: "materia" de los juicios en sentido lógico-formal es sólo el contenido que va más allá del "algo en general"; del "algo en general" forman parte justamente todas las formas con que formulamos juicios no sólo ciertos sino también posibles, etcétera. Ampliamos la lógica formal,

problemas *formales*. Por cierto, los "Prolegómenos" hubieran debido investigar o demostrar primero que la lógica formal (la analítica en su sentido más amplio) queda completa al dirigirse exclusivamente al campo universal de las formas de significaciones y de objetos. En los "Prolegómenos" el ideal de la ciencia específicamente teórica, esto es, de la ciencia nomológica (como la geometría o la física teórica), guiaba todo el planteamiento de las cuestiones sobre el sentido de una lógica "pura" (en cuanto analítica); esta circunstancia motivó por lo pronto en ellos una limitación que no había sido justificada: precisamente la limitación del concepto general de ciencia, como *teoría en el sentido más amplio* —como sistema cerrado de proposiciones de una ciencia en general—, al concepto *particular de teoría deductiva* (ciencia "explicativa" nomológica). No obstante, esta limitación podría en cierto modo justificarse posteriormente, si se examina el *problema* de que aquí se trata y que hay que formular ahora: caracterizar la forma de una esfera de objetos y correlativamente la forma de una teoría en el *más amplio* sentido.

Por lo pronto es evidente que si formalizamos ciencias del tipo de la psicología, o de la fenomenología, o de la historia, y preguntamos por lo que vincula en la unidad de una forma sistemática todas las formas de proposiciones resultantes, o bien preguntamos por el grado en que esas formas *en cuanto tales* tienen la unidad formal de un sistema, no llegamos a nada más que a la siguiente generalidad vacía: hay una infinidad abierta de proposiciones que están conectadas *objetivamente* entre sí y que, en cualquier caso, son compatibles entre sí a modo de proposiciones analíticamente no contradictorias. El tipo teórico de esas ciencias se diferencia, por principio, del de las ciencias nomológicas en el sentido definido por nosotros con exactitud.[8] Lo cual quiere decir: su forma sistemática no es la de una teoría deductiva "definida"; o bien, correlativamente: su esfera de objetos no es una multiplicidad "definida". Sólo *al rebasar la forma lógico-analítica*, puede llegar a conocerse cuál sea el principio de *unidad* en esas ciencias. Por lo contrario, la *forma sistemática de una teoría deductiva es*

en un sentido afín al anterior, cuando nos percatamos de que toda la afectividad comporta modalidades del "algo en general" igualmente incluidas en la esfera dóxica (*cf.* sobre este punto: *Ideen*, t. I, pp. 243 y ss., e *infra*, § 50, p. 140).

[8] *Cf.* § 31.

ella misma una formación de la esfera analítica. Por lo tanto, *las ciencias deductivas o nomológicas se caracterizan porque su principio sistemático es puramente analítico.* La teoría deductiva tiene una forma de unidad sistemática que forma parte *de la lógica formal misma;* hay que construir *a priori* esa forma en la lógica formal —en su disciplina suprema: la teoría de la multiplicidad—, dentro del sistema total de formas posibles *a priori* de sistemas deductivos.

b) *Planteamiento de la cuestión: ¿cuándo tiene un sistema de proposiciones una forma sistemática que pueda caracterizarse como analítica?*

Hemos adquirido así un conocimiento muy significativo para comprender la lógica. Este conocimiento falta aún en las *Logische Untersuchungen.* Para proceder de modo más correcto, hubieran tenido que prescindir de cualquier vínculo previo con el ideal de ciencia "teórica", "nomológico-explicativa"; éste no puede fungir, en modo alguno, como ideal de toda ciencia. En vez de ello debían de haber expuesto el *problema* correspondiente, al desarrollar el sentido de una lógica como teoría de la ciencia (prestando atención exclusivamente al carácter formal de sus resultados y considerando cualquier ciencia en general, sea cual fuere).

Este problema puede brevemente resumirse de la siguiente manera: una ciencia en general es una multiplicidad de verdades que no se hallan casualmente reunidas, sino que están ligadas entre sí y referidas, en cualquier caso, a una esfera unitaria de objetos. *¿Cuándo* tiene la totalidad de las proposiciones de una ciencia, que se extienden al infinito, *una forma sistemática unitaria que pueda construirse a priori mediante los conceptos lógico-categoriales* y a partir de un número finito de formas puras de axiomas? *¿Cuándo* es "*definido*" el grupo de formas de axiomas que define una forma de teoría? O bien: ¿Cuándo es una *multiplicidad "matemática" "definida" la forma de la esfera correspondiente de objetos?* Si se cumple esta condición, la forma en cuestión es una forma sistemática de ciencia "deductiva", "teórica-explicativa".

La *mathesis universalis* (equivalente ahora a la analítica lógica) es, *por razones a priori, un dominio de construcción universal;*

prescindiendo de los elementos operativos es, de todo a todo, un reino de configuraciones operativas cuya infinitud puede dominarse *a priori*. En su nivel más alto figuran las formas sistemáticas *deductivas* y *ninguna otra*. Precisamente por ello da una respuesta a la siguiente pregunta: ¿cuándo una ciencia o un grupo concluso de proposiciones científicas tiene una forma sistemática unitaria, construible matemáticamente según principios puramente analíticos (matemáticos)?

Hay que observar que sólo en cierto sentido corresponde esta cuestión a la analítica formal. De la llamada "ciencia", la analítica formal no sabe —ni lo sabemos nosotros hasta este momento— más que esto: "ciencia" significa cierto universo de proposiciones que de algún modo provienen de un trabajo teórico, en cuyo orden sistemático queda determinado cierto universo de objetos. Así, la lógica en cuanto analítica no se encuentra frente a *ninguna previa división de ciencias*, como la división usual entre ciencias concretas (descriptivas) y abstractas ("explicativas"), o cualquier otra división que pudiera proponerse. Por sí misma sólo puede llegar a conocer lo siguiente: una pluralidad o "multiplicidad" abierta de objetos, concebida con generalidad formal, puede ser pensada de modo formal, con *la* particular condición de que sea una multiplicidad matemática definida y de que las proposiciones concebidas como proposiciones válidas con generalidad formal tengan una forma sistemática constructiva (deductiva).

Al tratar de rebasar ampliamente el propósito de las *Logische Untersuchungen*, nuestro camino tiende a desarrollar intencionalmente la idea de una teoría de la ciencia; en él queda planteado aún un problema: más allá de una analítica que se sitúa como primer nivel de este desarrollo de la lógica, ¿qué se puede aún buscar *a priori* bajo el rubro de "ciencia", procediendo con una generalidad "formal" que ya no tenga el sentido de una generalidad analítica-formal?

§ 36. *Recapitulación de lo anterior e indicación de las tareas ulteriores*

Después de esta aclaración del contenido de los últimos parágrafos de los "Prolegómenos" (aclaración que, por cierto, fue también, en el último capítulo, ampliación y delimitación crítica), aún ahora, después de casi tres decenios, creo poder sustentar las

doctrinas esenciales de los "Prolegómenos", que no han surtido aún todo su efecto. Pero también ha resultado evidente que, en cierto respecto, en nuestra actual investigación hemos adelantado un buen trecho; en efecto, en el capítulo I pudimos fundamentar la triple estratificación de la lógica, o la nueva división entre "lógica formal de la no contradicción" y "lógica formal de la verdad". Por otro lado, empero, en el capítulo citado, nos quedamos rezagados respecto de las *Logische Untersuchungen*; en efecto, tomando en cuenta sus resultados, nos vimos precisados a reconocer un nivel superior de problemas como tema de una disciplina de nivel superior y, sin embargo, aún lógica-formal ("analítica"): los problemas de la totalidad o de la "multiplicidad". Desde ahora podremos esperar que *también en este nivel supremo* podrá efectuarse *la estratificación entre no contradicción y verdad*, exactamente en el mismo sentido que antes fundamentamos detenidamente. Con todo, para ello tenemos que lograr los necesarios esclarecimientos preparatorios y tratar detenidamente el problema que constituía nuestro punto de partida: la *relación entre ontología y lógica de la significación.*

B. DILUCIDACIÓN FENOMENOLÓGICA DE LA BILATERALIDAD DE LA LÓGICA FORMAL COMO APOFÁNTICA FORMAL Y ONTOLOGÍA FORMAL

IV. ACTITUD DIRIGIDA A LOS OBJETOS Y ACTITUD DIRIGIDA A LOS JUICIOS

§ 37. *La cuestión de la relación entre apofántica formal y ontología formal; insuficiencia de las clarificaciones efectuadas hasta ahora*

VOLVAMOS a la demostración que dimos respecto del nivel inferior: las leyes esenciales que se refieren a este nivel y, en su caso, las disciplinas que en él se presentan, son a la vez e indisolublemente ontológico-formales y apofánticas; puesto que expresamente han sido referidas a ambas categorías: categorías formales significativas y categorías formales objetivas.[1] Naturalmente, sucede exactamente lo mismo con la analítica formal completamente desarrollada, puesto que las *formas de teorías*, por su propio sentido, tienen por correlato *multiplicidades objetivas*. El camino recorrido consecuentemente desde la construcción de una ciencia con *proposiciones*, esto es, desde la esfera de la significación, para buscar las condiciones formales de la verdad posible y, en último término, de la ciencia verdadera, conducía también a una *ontología* formal universal, en virtud de la *referencia significativa a objetividades inherente a las mismas proposiciones*; esta ontología formal lleva, en su nivel supremo, el nombre de teoría de la multiplicidad.

[1] *Cf. supra*, §§ 25 y 27.

Hay que preguntar ahora: ¿Puede comprenderse ya suficientemente esta dualidad esencial del sentido de la analítica formal? ¿Está claro ya lo que significa propiamente *estar dirigido* en un caso *a juicios en general*, en el otro *a la objetividad en general* con generalidad formal? ¿Es ya suficientemente diáfano también el sentido de una ontología formal frente a una ontología material (no decimos "real", pues aún no sabemos lo que pueda abarcar esta segunda denominación)? ¿No suscita ciertos reparos hablar de ontología formal? De hecho, ya en la época de las *Logische Untersuchungen* y aún mucho tiempo después, reparé en dificultades respecto de este punto. Es muy necesario clarificar estas cuestiones: tal debe ser nuestra próxima tarea; para ello nos servirán en parte ideas que anteriormente permitieron nuestra triple división de la analítica.

§ 38. *Objetos de juicio en cuanto tales y formaciones sintácticas*

Preguntamos, recordando al mismo tiempo nuestras exposiciones anteriores:[2] ¿Puede distinguirse en general una *ontología formal* de una lógica apofántica, aunque sólo sea como correlato de ésta? ¿Resulta dicha distinción de un mero cambio de actitud: del cambio de la actitud dirigida a las proposiciones a la actitud dirigida a los objetos?

La *esfera* de la ontología formal debe ser la "región formal" "objeto en general"; debe pues determinar los *objetos* con esa misma generalidad formal, mediante verdades apodícticas. Pasemos a esta esfera y consideremos cualquier caso particular de un objeto por determinar, tomándolo por ejemplo; sea esta mesa que está aquí: primero se efectúa una determinación de este objeto en forma de *exposición* de determinadas *propiedades* singulares; luego, en un nivel superior, gracias a nuevos actos de juicio que introducen otros objetos, se logra *determinaciones de relaciones*; o bien se refiere al mismo predicado *pluralidades*, en los juicios plurales, o se juzga con generalidad y se convierte lo *general* en otro tema superior, etcétera. En el curso de esta determinación mediante juicios, estamos dirigidos de hecho al objeto, a la mesa, cuyo sentido objetivo de contenido determinado nos conduce a distintos niveles de conceptos materiales. ¿Mas qué sucedería

[2] *Cf. supra,* § 25.

ahora si quisiéramos determinarlo con *pureza* por conceptos "ontológico-formales", tales como "objeto", "propiedad", "relación", "pluralidad", etcétera, es decir, por las variantes de "algo en general"? ¿Son éstas otra cosa que *conceptos "categoriales"*, es decir, conceptos nacidos de una mera abstracción de las *formas sintácticas* con que captamos el objeto en acciones sintácticas —acciones judicativas— de niveles variables?

Así, *en la analítica formal el objeto* se concibe *puramente como objeto de juicios posibles* y de las *formas de juicio* que dicha analítica le confiera; esto tiene resultados importantes para un pensamiento que procede con generalidad *a priori* (mientras que un pensamiento *concreto* conduciría a juicios ridículamente vacíos), pues implica la evidencia de que la arbitrariedad en las configuraciones sintácticas debe tener un límite, si los objetos han de existir en verdad, o correlativamente si los juicios predicativos han de ser verdaderos. Las sintaxis, en cuanto dan forma a los juicios, están sometidas *a priori* a leyes que establecen condiciones de la verdad posible. De la conformación que tiene lugar en el juicio, surgen también todos los conceptos matemáticos en el más estricto sentido, como "conjunto", "número", "serie", "magnitud", "multiplicidad" (aunque surgen deformaciones judicativas de nivel superior); dicha conformación no se ejerce, naturalmente, sobre los objetos "trascendentes", sino sobre los objetos *representados en el juicio*. Así, en los juicios formales *a priori* de la lógica, el "núcleo vacío algo", esto es, el sentido formal de las letras *S*, *p*, etcétera, también es un componente de los juicios. ¿Cómo habríamos rebasado, entonces, una teoría formal del juicio? Con todo y estas distinciones formales de las objetividades de juicio, ¿no estamos, por el contrario, dentro de esa teoría formal?

§ 39. *Ampliación del concepto de juicio a todas las formaciones provenientes de acciones sintácticas*

Sin duda, en las consideraciones anteriores hemos contado entre las *actividades de judicación* a actividades tales como *colegir*, *numerar*, *ordenar*, *combinar*, etcétera, y entre las formaciones judicativas, a sus correlatos. ¿Pero no se trata en realidad de actividades constructoras de formas de diferentes niveles? ¿Y no están representadas éstas, en los juicios ordinariamente llamados "predicativos", por formas que no debe pasar por alto ninguna mor-

fología de los juicios? Ya mencionamos una vez este punto:[3] así como "propiedad" designa una forma que primero se presenta en el juicio como forma dependiente y que, una vez "nominalizada", arroja la forma de sustrato *propiedad*, así también en los juicios plurales aparece el "plural" que, una vez nominalizado, transformado en objeto en un sentido peculiar —en el sentido de un sustrato, de un "objeto sobre el cual" se juzga— arroja el *conjunto*. Resulta indiferente que podamos colegir y numerar sin incluir al pronto en verdaderas predicaciones a las formaciones correspondientes. Se trata de actividades "objetivantes" ("dóxicas") como las predicativas; como éstas, tienen modalidades de creencia (las mismas que ellas) y pueden llevarse al cabo en todo sustrato concebible ("algo en general"); por lo tanto, sus formaciones son asimismo categorías formales.[4] Además, todas estas actividades deben incluirse, por esencia, en juicios predicativos: en ellos son susceptibles de recibir otras formas. En una apofántica desarrollada efectivamente como teoría de los juicios predicativos, al tratar con universalidad de todas las formas apofánticas, tal como se requiere de una lógica formal, tienen que figurar *también todas las formas de "posiciones" dóxicas y de proposiciones dóxicas:* todas las que de algún modo responden a la designación de *ontológico-formales*. Pero también hay que fijarse en la correlación y nexo entre estas actividades y las predicativas, y no limitar inadecuadamente la lógica apofántica; como si a ella no le concernieran, por ejemplo, los conjuntos y la teoría de los conjuntos, los números y la teoría de los números.

§ 40. *Analítica formal como juego mental y analítica lógica. La referencia a su aplicación posible es inherente al sentido lógico de la* mathesis *formal*

Pero lo que acabamos de exponer cobra otro giro significativo si traemos a colación el *interés cognoscitivo*; concebido como interés dominante y dirigido en consecuencia a una esfera de conocimiento, incorpora a todas las actividades dóxicas la intención dirigida al conocimiento, en cuanto conocimiento de la esfera en cues-

[3] *Cf.* § 25.

[4] Como ya lo expuse, en lo esencial, en mi *Philosophie der Arithmetik*, p. 91.

tión. Nos situamos entonces en el horizonte de una ciencia; y en caso de considerar los objetos de un modo general y formal, nos situamos en la *lógica*; ésta tiene, en efecto, por tema bilateral las ciencias posibles en general: en una perspectiva subjetiva, las formas posibles de las acciones que producen y conocen las formaciones de conocimiento; en una perspectiva objetiva, esas formaciones mismas. La analítica lógica, tal como la hemos comprendido hasta ahora de modo puramente objetivo, concierne exclusivamente, por supuesto, a las formaciones; procede pues con unilateralidad. Pero como también nos movemos dentro del marco designado con las palabras "*conocer*" y "*esfera de conocimiento*" científicos, concebimos que *cualquier* especie de actividad dóxica está incluida en las actividades conectadas *predicativamente* entre sí. Por ejemplo, no se colige ni se cuenta por juego, ni por estar interesados en ello por el motivo que fuera, sino por interés en el conocimiento de una esfera de objetos (por ejemplo, la naturaleza); en último término pues, se colige o se cuenta por conocer y *determinar predicativamente* (apofánticamente) los elementos y unidades que forman parte de la esfera de objetos en cuestión. Por *ello, en la lógica* —que sin duda tiene en vista exclusivamente intereses cognoscitivos, propios de la ciencia—, *se habla siempre únicamente de juicios predicativos*; pero en dichos juicios las pluralidades, los números, etcétera, intervienen como *formaciones parciales*, o bien son concebidos como componentes de posibles nexos cognoscitivos más amplios.

Una matemática elaborada como un fin en sí misma, como una ciencia específica, puede no cuidarse de ese interés cognoscitivo; es decir, puede no cuidarse de ser lógica y método lógico; de servir para un conocimiento; de que sus formaciones, en cuanto leyes formales de nexos cognoscitivos indeterminados, estén llamadas a fungir como leyes de una esfera de conocimiento igualmente indeterminada. No necesita preocuparse de que *sea inherente a su propio sentido lógico-formal referirse a una aplicación idealmente posible, francamente indeterminada*; referirse de modo que el campo de esta aplicación no esté ligado a ninguna "materia de conocimiento" y sea, por lo tanto, formal. Por consiguiente, la matemática puede permanecer indiferente a la circunstancia de que todas sus formaciones tengan el sentido de formaciones llamadas a aparecer en cualesquiera *juicios con valor de conocimiento* (de materia indeterminada); como sucede en cualquier

caso de aplicación positiva de la "matemática aplicada", por ejemplo, en la física teórica: entonces las formaciones matemáticas fungen como elementos de determinación de los objetos físicos. Pero el lógico formal sí tiene que ocuparse de todo esto. No puede dar por válida una matemática concebida κατὰ μηδεμίαν συμπλοκήν, una matemática que se desprenda de la idea de su aplicación posible y se convierta en un juego ingenioso de ideas... cuando no en un juego de símbolos que cobran sentido mediante meras convenciones de cálculo, como en la matemática construida como un mero cálculo. El lógico ha de reparar en que la *matemática formal es originalmente analítica lógica* y en que es inherente a su propio sentido *lógico* una extensión de su función cognoscitiva que se funda en la intención de conocer; es decir, un ámbito de *aplicaciones* posibles que —con todo y su indeterminación— son inherentes también al *sentido de la matemática.* Justamente por eso, estamos aún —como ya dijimos— en la esfera apofántica del juicio, entre cuyos componentes se cuentan empero todas las formaciones matemáticas.

§ 41. *La distinción entre actitud apofántica y actitud ontológica, y la tarea de clarificarla*

Si volvemos ahora a nuestra dificultad, encontramos que no la ha removido la importante idea que aducimos en las últimas disquisiciones. La idea de la lógica y de "lo formal" está nítidamente circunscrita por las sintaxis dóxicas; todas éstas pueden entrar —con criterio lógico, deben hacerlo— en la unidad sintáctica de una *apófansis,* de un juicio en el sentido ordinario de la lógica. A todas las objetividades de conocimiento, en cuanto objetividades de juicio, les es propia una forma sintáctica "categorial" que proviene del κατηγορεῖν (o de sus acciones sintácticas). La lógica formal determina objetos mediante esta forma, con generalidad pura. Verdad es también que el concepto vacío de "algo" no aparece más que en el juicio que concibe, con criterio lógico, objetos en general. Mas ¿quiere decir esto que no hay distinción alguna entre *lógica* κατηγορεῖν y *ontología formal* y que, por no pasar de la esfera del juicio a las determinaciones ontológico-formales, el tema de la teoría formal de los objetos no sería los objetos sino los juicios? ¿No es esencialmente diferente estar dirigidos temáticamente a juicios (lo que implica estar dirigidos a las forma-

ciones sintácticas que aparecen, con el sentido de componentes del juicio, en el juicio convertido en tema) y estar dirigidos a objetos y a *sus* estructuras sintácticas (éstos son ahora temas del juzgar; y no los juicios ni *sus* componentes)?

§ 42. *La resolución de esta tarea*

a) *El juzgar dirigido, no al juicio, sino a la objetividad que tiene por tema*

Vamos ahora a tratar de aclarar esta doble actitud y de justificarla originalmente en función de la división entre lógica apofántica (en el más amplio sentido) y ontología formal; separación que es a la vez equivalencia, puesto que quedamos en que ambas disciplinas son correlativas en todas y cada una de sus partes y, *por ello*, tienen que considerarse como una ciencia única.

Partamos de la circunstancia de que los objetos son para nosotros y son lo que son exclusivamente como objetos ante nuestra conciencia: como objetos experimentados, esto es, percibidos y recordados, o bien como objetos representados en vacío y sin embargo significados al creer en su existencia, sea ésta cierta, conjetural, etcétera. Se trata de objetos significados en general en cualquier modo de la conciencia, aun en los modos de la afectividad y del querer; por lo demás, resulta indiferente cómo hayan adquirido en una vida consciente anterior el sentido que ahora tienen para nosotros. También forman parte de esos modos de conciencia los del *pensar* en sentido específico: el pensar que concibe y juzga, y también naturalmente el pensar predicativo que "conoce". Esto significa que nos ocupamos de objetos y particularmente que juzgamos sobre ellos; estamos pues dentro de nuestra propia conciencia; con lo cual no queremos naturalmente decir que nos ocupemos de nuestra conciencia, ni tampoco que esos objetos no sean más que vivencias de conciencia.

No hemos de ofrecer ahora una filosofía trascendental, sino sólo exponer correctamente lo que ahora nos concierne: cuando juzgamos, en ese mismo juzgar se establece la referencia al objeto. Hay que observar al respecto que el objeto puede, sin duda, estar ya dado por la experiencia, antes del juicio predicativo; pero el juicio de experiencia, o el juicio ulterior que ya no es "de experiencia", comprende en sí la experiencia (en el primer caso), o un

modo de conciencia derivado, en alguna forma, de la experiencia anterior que la transforma (en el segundo caso); por eso, sólo el juzgar en su concreción es un juzgar sobre esto y aquello. En cada acto de judicación, apenas hemos formulado un juicio ya sabemos que el juicio formulado (o el que se construye sucesivamente, término por término, en la actividad de formularlo, no puede confundirse con esa actividad de judicación.

Fijémonos ahora en que esta expresión "*tener el juicio formulado en el acto de formularlo*" no quiere decir, ni mucho menos, tener ese juicio *por objeto*, por "*tema*", ni tenerlo, particularmente, por *sustrato de un juicio*. Al juzgar, no estamos *dirigidos* al juicio, sino a los respectivos *objetos sobre los cuales* juzgamos (objetos-sustratos), a los respectivos *predicados* (esto es, a elementos que determinan el objeto), a las *relaciones* y, en el caso de los juicios de causalidad, a las respectivas *situaciones objetivas* de fundamento y consecuencia, etcétera. Por supuesto que en cualquier momento es posible *cambiar de actitud* y asumir otra en la cual *convirtamos en tema* nuestros *juicios*, sus componentes, sus conexiones y referencias; tal acontece en un nuevo *acto de judicación de segundo nivel*, en un juzgar sobre juicios; en él, los juicios se convierten en objetos de determinación. Sin este cambio de actitud no podríamos obtener, naturalmente, concepto alguno acerca del juicio y de sus sintaxis.

b) *La identidad del objeto temático en las variaciones de las operaciones sintácticas*

En la actitud dirigida a *objetos* cualesquiera, efectuamos, al juzgar, operaciones que varían según las circunstancias. Por ejemplo, si hemos juzgado que S es *p*, podemos juzgar, "nominalizando" este juicio y dándole nueva forma: "es lamentable que S sea *p*", "hay razones para que S sea *p*", etcétera. Si originalmente S era el objeto-sustrato y estaba determinado con la propiedad *p*, ahora la circunstancia de "que S sea *p*" es objeto-sustrato: es una situación objetiva que ciertamente ya estaba constituida antes, pero no era entonces el objeto sobre el cual se juzgaba. Igualmente, de la misma operación efectuada con *p* resulta su variación en el "*p*" nominalizado, convertido en sustrato de juicio (por ejemplo: "el rojo", "la velocidad", etcétera). Estas variaciones de forma (variaciones sintácticas) que se efectúan en el juzgar, no alteran en nada

el hecho de que estemos dirigidos a *objetos*. Las mismas *formas* sintácticas en cuestión aparecen en el juicio *al lado de las objetividades juzgadas*, aunque nosotros, por estar dirigidos a ellas, no contemos esas formas en el juicio. Por ejemplo, decimos que la misma *situación objetiva* —aunque en distinta forma— es mencionada en el juicio, ora como "*S es p*" ora como "*el hecho de que S sea p*"; decimos que la misma *propiedad* es mencionada una vez como predicado "rojo" y otra como sujeto "este rojo".

Estos actos de identificación son síntesis que enlazan unos juicios con otros en juicios de nivel superior; en éstos, la forma "*lo mismo*" entra en el contenido significativo de diferentes maneras (aunque a menudo tácitamente). E igual sucede en todos los otros casos, por ejemplo cuando "la misma" pluralidad, que se juzgaba en el juicio plural, aparece luego como el objeto "conjunto", como "esta pluralidad", etcétera. Es propio de la *esencia de la actitud objetiva en que consiste siempre el juzgar*, efectuar las *identificaciones* en cuestión, *al través de los cambios de modos de juicio* en que se muestra "lo mismo" bajo distintas formas. Justamente por ello, al través de la concatenación de los juicios se efectúa un *acto de determinación unitario* (cosa que siempre es el juicio en su sentido más amplio). Por más que los sustratos nominalizados lleguen a determinarse al través de diferentes niveles, en último término importan los sustratos tomados *primordialmente* por tema, que pertenecen al nivel *inferior*; en las ciencias, dichos sustratos son los objetos de su esfera; al través de todos los niveles intermedios se tiende a determinar estos objetos.

c) *Los tipos de formas sintácticas de objeto en cuanto tipos de diferentes modos de "algo"*

Lo objetivo, el sustrato de identificaciones renovadas en procesos judicativos tales que, referidos a la unidad de alguna esfera temática, la determinan de modo unitario, tiene tipos enteramente determinados de configuraciones categoriales posibles (¡de configuraciones *objetivas*!). Son los tipos que corresponden a los *modos de "algo en general"*, tales como: "propiedad", relación, situación objetiva, pluralidad, singularidad, serie, orden, etcétera. Los llamamos[5] *formas derivadas* de "algo", de la categoría for-

[5] *Cf. Ideen*, t. I, p. 24.

mal fundamental "objeto"; y de hecho se derivan de ella *mediante el mismo juzgar,* o bien mediante todas las actividades dóxicas que constituyen el juicio en sentido amplio. La propiedad nace originalmente como forma en el simple juicio categórico, así como la colección nace originalmente en el colegir; naturalmente no como dato psíquico ingrediente de la vivencia, sino como correlato intencional de la posición. Cada uno de estos modos puede revestir luego, en el proceso de determinación judicativa, diferentes sintaxis judicativas; puede ser identificado —como vemos— al través del cambio de esas sintaxis, como la misma propiedad, la misma situación objetiva, la misma colección, la misma generalidad, etcétera.

d) *La doble función de las operaciones sintácticas*

Resulta por lo pronto desconcertante, en verdad, que las *operaciones sintácticas funcionen con un doble sentido;* por un lado fungen como *creadoras de formas,* puesto que crean objetividades de distintas formas sintácticas: las formas derivadas de "algo en general" que puede revestir —en la acción dóxica y junto con ella— cualquier objeto concebible que se convierta en sustrato, ya sea aisladamente o junto con otros objetos. Por otro lado, fungen como sintaxis *cambiantes* que puede revestir una objetividad categorial semejante (sustrato, propiedad, relación, género, etcétera); aunque en estos cambios, la objetividad permanezca idéntica al fungir una vez como sujeto, otra como predicado, o bien primero como predicado original y luego como predicado nominalizado, como situación objetiva a secas o como situación objetiva con función de premisa, etcétera. De todo lo anterior puede verse fácilmente que *todos los modos sintácticos funcionan de las dos maneras* y que, especialmente en la forma de "situación objetiva", pueden entrar como componentes todas las formas sintácticas: lo cual, por otra parte, ya había resultado un punto importante para nosotros. Por otro lado, la situación objetiva puede recibir a su vez, desde el exterior por así decirlo, con cualesquiera otras actividades sintácticas que la rebasen y comprendan, una forma funcional cambiante que no se le atribuye a ella misma. Entonces forma parte justamente de la situación objetiva de nivel superior que se constituye con esos nuevos juicios.

Esta situación embrollada, cuya necesidad esencial empero es perfectamente diáfana, no altera en nada el punto capital para nosotros: *el sujeto juzgante está dirigido al objeto y, al estar así dirigido, sólo tiene lo objetivo bajo alguna forma categorial* (o, como también decimos nosotros, sintáctica); *ésta es, por lo tanto, una forma ontológica.* Cualquier juicio nuevo en el contexto de juicios, cualquier conexión entre juicios, el contexto entero en fin, considerado como *un* juicio de nivel muy superior, constituye una nueva objetividad categorial.

e) *Coherencia del juzgar en la unidad de la objetividad-sustrato que se determina. Constitución del "concepto" determinante de dicha objetividad*

El progreso en el juzgar tiene *coherencia* gracias a la *unidad de un "tema"* que lo acompaña a lo largo de su transcurso; "tema" en el sentido primario, más estricto, de la respectiva *objetividad-sustrato* que intenta determinar continuamente, en último término, el juzgar. Juzgando y volviendo a juzgar, el sujeto obtiene las múltiples notas "de que consiste" esa objetividad, individualmente o en general; obtiene situaciones objetivas en las que esa objetividad se encuentra en tales o cuales relaciones, etcétera; obtiene objetividades categoriales siempre nuevas (en cuyos juicios interviene la objetividad-sustrato), en forma de nuevas objetividades que se convierten a su vez en *temas relativos* y sufren también una determinación; pero al través de ésta se determina al mismo tiempo, como *tema último,* la primera objetividad-sustrato.

El proceso judicativo puede progresar hasta el infinito como un proceso unitario, la objetividad-sustrato misma puede comprender una infinidad de elementos singulares, tal como lo ilustran las ciencias. Por ejemplo, al pasar de la mera experiencia al empeño por juzgarla, el sujeto juzgante tiene ante sí, como sustrato por determinar durante su actividad judicativa, la infinitud aún indeterminada de la naturaleza. Entonces él constituye las formaciones que determinan el sustrato, sus nuevas configuraciones categoriales. Todas las múltiples formaciones singulares que obtiene en esa actividad, también tienen entre sí un nexo categorial, gracias a la identidad de la objetividad-sustrato (constituida ella misma en la identificación que efectúa el juicio); constitu-

yen progresivamente el *concepto determinante* de dicha objetividad, que resulta de todas esas operaciones judicativas; constituyen en cada caso "lo que es, en todo y por todo, esa objetividad": concepto siempre en proceso, siempre reformable, pero también transformable. Pues hay que fijarse en que, en el proceso de las acciones de judicación, las convicciones no sólo tienen que ampliarse sino que también pueden suprimirse una por una; en cuanto convicciones "falsas", reemplazadas por otras "correctas", determinan entonces el sustrato de otra manera. No viene al caso ahora si todo ello se acompaña de evidencia o no. Nos basta con que se efectúe un proceso de configuración de los sustratos de juicio que "tiene en mientes" el sujeto juzgante.

Hay que destacar además que aun las ideas y las distinciones entre ideas forman parte de la unidad del producto que se constituye en el juzgar. Me refiero, por ejemplo, a distinciones entre ideas tales como la distinción entre: por una parte, "*la naturaleza tal como es*", como *idea de su verdadero ser* (o —lo que es igual— como idea del concepto que la determina completamente; concepto que sería el resultado de una judicación completa y coherente sobre la naturaleza —por cierto, imposible—); por otra parte, *la naturaleza tal como es, conforme a la operación judicativa*, en cuanto unidad de las convicciones adquiridas hasta el momento; *esta operación procede cada vez hasta un punto, sin ir más allá, pero puede proseguirse siempre más adelante*. La *idea de la prosecución posible de construcciones categoriales determinantes* es inherente al propio contenido significativo del juzgar dirigido a la unidad de su esfera aún indeterminada y por determinar, pues ese mismo juzgar está siempre en proceso; lo mismo sucede con la idea de proseguir hasta el infinito la tendencia a determinar la esfera de objetos, siguiendo las consecuencias posibles. Esta idea está primero implícita en el sentido del juzgar, como un horizonte esbozado en el proceso y en la tendencia actuales del juzgar; luego puede estar explícita en una *configuración judicativa de la idea como una objetividad categorial de particular nivel y dignidad*. Asimismo, es inherente al sentido del juzgar la primera idea de la naturaleza simplemente "tal como es"; esta idea forma parte entonces de la idea de la naturaleza conocida por nosotros de tal o cual manera, siempre de modo relativo y parcial, pero también rectificable. La "*naturaleza misma*" recibe entonces obviamente el valor de un concepto que se constituye

sintéticamente mediante estos conocimientos parciales (junto con los conceptos relativos sobre la naturaleza), gracias a la exclusión de determinaciones que se abandonan y a la inclusión de otras que las rectifican. Este concepto de "naturaleza" aparece como correlato categorial de la idea de un proceso de judicación que conservaría su coherencia al través de una infinidad de determinaciones.

Lo que acabamos de exponer es válido para cualesquiera sustratos que pertenezcan a la esfera de la ciencia —cualesquiera que resulten, por otra parte, sus particularidades—, si los procesos judicativos comportan una intención de determinar con evidencia la esfera y si se toma en consideración la idea de una ciencia auténtica.

f) *Las formaciones categoriales que surgen en la actividad de determinación, como posesión habitual e intersubjetiva*

No hay que pasar por alto, por supuesto, que las formaciones categoriales *no* son objetividades para el sujeto juzgante *solamente en la acción judicativa y durante ésta,* pues *a su propio sentido ontológico es inherente la trascendencia.* Lo que haya formado el sujeto en su pensamiento actual, lo posee en adelante cual una permanente adquisición espiritual: la validez actual se transforma para él en habitual. Lo que una vez se tuvo por válido en una actividad efectivamente constituyente, puede resurgir en el recuerdo; no sólo surgir como algo que ha sido válido, sino como algo aún válido. Este surgimiento no significa explícitamente una rememoración que repita paso por paso el proceso anterior de constitución, sino un vago retorno directo al ente constituido en la acción anterior. Mas es propia de este retorno la certeza de poder reactivar el proceso constitutivo, de poder restablecerlo aún con su validez actual, o bien de poder restablecer la misma objetividad. Sólo así pueden resultar posibles, en general, procesos judicativos progresivos que se vinculen también, además, con los procesos anteriores, y los prolonguen después de interrupciones. Estos procesos se basan en una *validez habitual, susceptible de resurgir* por cuanto perdura al través de todos los resurgimientos que queramos; ente es lo que existe "de ahora en adelante" para el sujeto juzgante... mientras no aban-

done su convicción y no suprima aquella validez que *perdura* al mismo tiempo.

Nuestra exposición no se altera en nada esencial si también traemos a colación la *comunidad* de los sujetos juzgantes en su pensar, esto es, si consideramos las objetividades categoriales en cuanto constituidas en la comunidad judicativa. En el ejemplo de la naturaleza no se trataba, en efecto, de la naturaleza "para mí", sino de la "*naturaleza para nosotros*"; por ejemplo de la naturaleza "para nosotros los científicos", "para la ciencia natural de nuestra época", etcétera.

g) *La objetividad ya dada al pensamiento, frente a la objetividad mental categorial. Su ilustración con el ejemplo de la naturaleza*

No se puede recurrir, naturalmente, a la naturaleza ya dada por la mera experiencia, *antes de todo pensar.* A la naturaleza como configuración de juicios, particularmente como configuración de conocimientos científicos naturales, le estará subordinada naturalmente la naturaleza como configuración de la experiencia, como unidad de la experiencia actual y posible, tanto propia como común con los demás, pero *estar subordinada a ella es a la vez estar comprendida en ella.* Sólo la experiencia de la naturaleza asumida por el juzgar es determinante del sentido del juicio; al sujeto juzgante como tal sólo le concierne *la* naturaleza conformada categorialmente en el juzgar. El resto de la naturaleza experimentada o por experimentar, significa un horizonte abierto de juicios, aún no realizado, por crear a partir de la experiencia. Cierto que llamamos "naturaleza" a la unidad de la experiencia universal; decimos que *es*, que tiene *en sí* tales o cuales propiedades y que es lo que es o como es, "*antes*" de nuestros juicios. Pero sólo por nuestro acto de judicación y para los sujetos posibles de juicio, tiene *a priori* ese "ser", ese "ser como es", esas "propiedades", esas "situaciones objetivas", etcétera. Sólo si, partiendo de la simple acción judicativa fundada en la experiencia (en la que obtenemos las formaciones categoriales), pasamos sintéticamente a convertir en tema de juicio el experimentar mismo y sus operaciones, sólo entonces podemos saber originalmente que este experimentar (que transcurre con coherencia) ya "antes" del pensamiento y de sus formaciones categoriales comportaba

"de modo implícito" el sentido ontológico de naturaleza y ese sentido era el mismo que el pensamiento explicita.

Una vez más, todo esto no es, ni mucho menos, una muestra de idealismo puesto a argumentar, ni proviene de alguna "teoría del conocimiento" especulativa o de alguna filosofía con un punto de vista particular: es el resultado de una simple reflexión y comprobación de las cosas mismas.

§ 43. *La analítica como teoría formal de la ciencia es ontología formal; en cuanto tal, está dirigida a los objetos*

Lo que es válido para la naturaleza en cuanto existente y para la ciencia natural que la determina, es válido también —dijimos— *para todas las esferas de objetos* y sus ciencias correspondientes. Concierne *también*, por lo tanto, *a la lógica analítica* en cuanto teoría formal de la ciencia. Su tema son las objetividades categoriales en general, según sus formas puras, esto es, comprendidas bajo los conceptos formales de esas objetividades que surgen por formalización. En ellas quedan con generalidad indeterminada los "núcleos" materiales; éstos provienen, en su nivel inferior, de las intuiciones de la experiencia y constituyen en el seno del juicio los caracteres concretos esencialmente propios de los objetos y de las esferas de objetos; en esa generalidad, dichos "núcleos" son concebidos meramente como "algo" cualquiera, como un "esto" o "aquello" cualquiera, que se mantiene idéntico al través de los actos de identificación. Esta "abstracción" del contenido material, esta supresión de dicho contenido en la variabilidad de lo identificable a voluntad, significa correlativamente que la *formación de los conceptos de la lógica sigue exclusivamente las sintaxis categoriales.* Figurémonos al lógico —como hacemos en este contexto— con la actitud que comporta su orientación al sujeto que juzga científicamente, al científico dirigido a su respectiva esfera, en actos progresivos de determinación, que termina en teorías de niveles siempre nuevos. Entonces el lógico concebirá igualmente, dentro de la extensión de su tema, *cualesquiera* objetividades como sustratos por determinar y *cualesquiera* objetividades categoriales como sustratos de determinación. Para ello no necesita concebir explícitamente, desde luego, esferas científicas universales, ni hablar de ellas. Con todo, al

progresar en el examen de las posibilidades formales, tiene que reparar en que no sólo juicios singulares pueden estar conectados por sus sustratos, sino que de ese modo son posibles también sistemas infinitos de juicio; así queda establecida —como ya vimos antes— la primacía de los sistemas deductivos dentro del círculo de ideas de la lógica (en cuanto lógica formal analítica).

El resultado obtenido reza pues: *la analítica como teoría formal de la ciencia* tiene una *dirección óntica,* igual que las ciencias; y en virtud de su carácter general *a priori* tiene una *dirección ontológica. Es ontología formal.* Sus verdades *a priori* enuncian lo que es válido, con generalidad formal, para los *objetos en general,* para las esferas de objetos en general; enuncia *en qué formas son, o pueden ser, en general* los objetos; conforme a los juicios, naturalmente; pues los objetos en general sólo "son" conforme a los juicios y en formas categoriales, por la misma razón.

§ 44. *Giro de la analítica en cuanto ontología formal a la analítica en cuanto apofántica formal*

a) *Desplazamiento del tema: de las esferas de objetos, a los juicios en el sentido de la lógica*

Al llegar a este punto, se plantea la cuestión: ¿no habrá resultado evidente precisamente lo contrario de lo que queríamos mostrar? Pues queríamos mostrar la *dualidad* de la idea de la lógica, como ontología formal y como apofántica. Podría decirse empero que sólo hemos mostrado una cosa: *Todas las objetividades* de que nos ocupamos, con todas sus configuraciones ontológico-formales, todas aquellas de que decimos y podemos decir que *son,* y si tenemos una actitud cognoscitiva-verificativa, todas las objetividades que son en verdad tales o cuales, todas ellas no son, a lo que parece, *nada más que "juicios"*: juicios en nuestro *sentido amplio*: son "proposiciones" procedentes de las actividades de judicación de las posiciones dóxicas mismas; son correlatos actuales y luego habituales de éstas; formaciones que pueden aprehenderse de nuevo por nuevos juicios y pasar entonces a formar parte de ellos. Lo que surge como término juzgado en la operación judicativa, lo que luego puede ser identificado una y otra vez como objetividad ideal, ¿no es *ex definitione* un *juicio?*, ¿es *algo más que una objetividad categorial?*

Pese a la evidencia en cierto modo indiscutible de lo expuesto hasta ahora, para justificar nuestra posición —anunciada de antemano— debemos mostrar que, *frente a la actitud temática* en la que nos hemos colocado *hasta ahora*, es posible en cualquier momento un *giro temático; conforme a él ya no se encontrará en el campo temático la esfera de objetos en cuestión*, ni las objetividades categoriales de niveles superiores formadas a partir de él, sino algo *muy distinto: lo que llamamos juicios* y *sus* componentes, sus conexiones y demás transformaciones que constituyen juicios de niveles siempre nuevos.

b) *Dilucidación fenomenológica de este desplazamiento de tema*

α) *La actitud del sujeto que juzga de modo ingenuamente directo*

Por lo pronto, hay que indicar que en la exposición precedente *nos habíamos puesto en el lugar de los sujetos que juzgan* y preguntábamos exclusivamente por lo que *estaba "ahí" delante para ellos en cuanto sujetos*; es decir: tales y cuales objetos-sustratos o esferas de objetos, tales y cuales objetividades categoriales, de formas y niveles siempre diversos, que se les ofrecen en su actividad determinante de judicación, tal y como valen para ellos. Pues juzgar es siempre creer algo, "tener ante sí" algo por ente, sea intuitivamente o no. Dicho de otro modo: juzgar es darle a algo validez de ser. Lo cual no excluye —como acabamos de decir— que, en el ulterior proceso de judicación, esa validez de ser no sea mantenida por quien juzga. El ente se "modaliza" entonces, convirtiéndose en algo dudoso, cuestionable, posible, conjetural, o aun nulo. La secuencia judicativa se llama *coherente* mientras no ocurra lo anterior; y mientras las objetividades válidas en cada caso persistan en su simple validez de ser, simplemente existen para quien juzga. En relación al estilo de las ulteriores actividades de judicación esto quiere decir que cada una de dichas objetividades, al través de todas sus ulteriores variaciones sintácticas, es puesta una y otra vez como "una y la misma" objetividad por actos conectivos de identificación; quiere decir que cada una de ellas tiene validez en el juicio y *continúa teniéndola* como la misma objetividad.

β) *En la actitud crítica de quien quiere conocer, se distinguen la objetividad mencionada en cuanto tal y la objetividad efectivamente existente*

El sujeto que en cada caso juzga no sólo da validez de ser, también la suprime aquí y allá, da validez a otra objetividad en vez de aquélla, y termina así, pasando por diversas modalizaciones, en un conjunto coherente, libre de insatisfactorios estorbos. En el juzgar cotidiano surgen ya ocasionalmente intereses de conocimiento en el sentido más estricto: intereses en la "verificación" segura, necesidades de convencerse "*por las cosas mismas*" "tal como *efectivamente* son". Las formaciones categoriales eran antes, para el sujeto juzgante, objetividades simplemente existentes que persistían iguales en el proceso de identificación; ahora deben verificarse pasando a la evidencia, a la "intuición categorial", en la que estén originalmente dadas "ellas mismas"; ahora deben reconocerse como *efectiva y verdaderamente existentes*. Así, se distinguen ocasionalmente también, para el sujeto juzgante: por un lado, las objetividades mencionadas *en cuanto mencionadas*, esto es, simplemente las objetividades puestas con tal o cual forma categorial por acciones de judicación, *lo puesto en cuanto tal* por el curso sintético de la actividad ponente; por otro lado, las correspondientes objetividades "*efectivamente existentes*" o "*verdaderas*", es decir, las que surgen en los *juicios que*, formación por formación y paso por paso, "*dan las cosas mismas*", bajo la señalada forma fenomenológica de evidencias.

Por lo general, en el juzgar natural directo, el proceso consistirá en que el sujeto juzgante siga concediendo validez a la objetividad válida para él, aun cuando ceda a la necesidad de verificarla; de suerte que, terminando en el objeto "mismo" intuido con evidencia, diga: *este* objeto existe efectivamente, está efectivamente constituido así, se encuentra efectivamente en estas relaciones, etcétera. Al pasar a la evidencia se efectúa así una *identificación por coincidencia* entre la objetividad (y, al cabo, la situación judicativa entera, la situación objetiva), que ya antes era objeto de la creencia, y la existencia efectiva dada ahora "ella misma" en la creencia evidente, que cumple la intención cognoscitiva. Tal acontece en el caso de la verificación lograda.

Pero la intención dirigida a la verificación (para el sujeto juzgante, el empeño por alcanzar la objetividad "misma" y estar con ella misma, por ver en ella misma "lo que haya") puede también, en lugar de cumplirse, *"frustrarse"*. Entonces ciertamente se cumple en posiciones parciales; mas estas posiciones se amplían en las cosas mismas, hasta llegar a la posición global de una objetividad categorial con la cual "discrepa" la objetividad en que antes se creía: discrepancia que vuelve necesario, originalmente, suprimir esa objetividad. Ahora se dice, por ejemplo: "La situación objetiva no está constituida *como yo creía.*" La adición de la frase "como yo creía" expresa entonces una *modificación de sentido.* Pues en estas circunstancias, "la situación objetiva" no es, ni puede seguir siendo, la que se persistía en creer; es —en virtud de la supresión que ahora cobra validez— la situación objetiva "antes meramente mencionada".

Hay que observar que nuestra referencia a la "verificación" propiamente dicha, que conduce a la verdad mediante la evidencia que da las cosas mismas, era una simplificación, como siempre que se destaca un *caso ideal.* Cierto, esa simplificación tiene una ventaja respecto de las exposiciones ulteriores; pero no es incondicionalmente necesario suponerla para motivar en el sujeto juzgante la distinción entre lo mencionado en cuanto tal y lo efectivamente existente. Aquí vienen a cuento las imperfecciones de la evidencia; por lo tanto, el concepto de verificación propiamente dicha podría orientarse por el caso ideal de la perfección; en éste, lo que se le ofrece al sujeto juzgante por verdad o por ente dado, no está afectado de reserva alguna, de presunción alguna previa, de cuya posibilidad de cumplimiento (en ulteriores evidencias sintéticamente enlazables entre sí) dependiera que la pretendida verdad fuera una verdad definitiva. Mas también podemos orientar de otro modo el concepto de verificación propiamente dicha: llamarla así mientras efectivamente se lleve al cabo una *adæquatio,* aunque sea imperfecta, en una intuición que dé las cosas mismas. En este sentido también hay verificación impropiamente dicha y su correspondiente refutación (que no procuran la mayoría de los debates y críticas en las discusiones cotidianas): la verificación o refutación de una creencia en algo que se tiene por válido, mediante otra establecida como segura e incontrovertible: lo cual no quiere decir, ni con mucho, que esta última esté fundada en evidencia. En una refutación semejante, lo que antes era simplemente existente se transforma en la mera opinión correspondiente. En el caso contrario, la confirmación de lo que se haya vuelto dudoso, su transformación en certeza confirmada en conexión con la creencia "establecida" desde antes, arroja el predicado impropio de "ente verdadero" y "ente efectivamente existente".

γ) *La actitud del científico; lo mencionado en cuanto tal es el objeto de su crítica del conocimiento*

No necesitamos entrar aquí en investigaciones más amplias; basta lo dicho para ver que, *con la distinción entre lo mencionado y lo efectivamente existente,* se prepara también la distinción entre la esfera de *los meros juicios* (en sentido amplio) y la esfera de *los objetos.* Para ahondar en esta distinción, volvamos la vista a las *ciencias.* En vez del sujeto cotidiano que juzga, con su ocasional actitud cognoscitiva, tomemos ahora el sujeto que juzga científicamente. En cuanto tal, vive, *consecuente con su vocación,* conforme al "*interés teórico*".[6] Es decir: su actividad judicativa, que responde a su vocación, está siempre y dondequiera dominada por *intenciones cognoscitivas;* estas mismas tienen su unidad sintética en la unidad del interés cognoscitivo dirigido a la esfera científica correspondiente. Conocer su esfera en sentido estricto (en un sentido ideal sin duda) no quiere decir para el científico más que esto: no conceder validez de resultado científico a ningún juicio, salvo a aquellos que hayan comprobado su "*corrección*", su "verdad", por *adecuación a las cosas mismas,* y que puedan ser restablecidos originalmente en cualquier momento con esa corrección, gracias a una nueva realización de la adecuación. No es que el científico no formule ningún juicio antes de esa posesión de las "cosas", de las objetividades "mismas" de su nivel categorial correspondiente. Pero todos esos juicios los toma como *meramente provisionales;* las objetividades categoriales válidas en esos juicios las toma como provisionalmente válidas, como meramente mencionadas. En cuanto mencionadas, las atraviesa la intención cognoscitiva, hasta llegar precisamente a las cosas mismas, a lo que se da ello mismo, a la evidencia.

[6] "Ser consecuente con su vocación" se refiere al ciclo periódico de toda una vida, cuyos momentos (horas, días de vocación), separados periódicamente entre sí pero íntimamente vinculados por una síntesis intencional, responden a un "interés vocacional" habitual. Este interés se traduce, de manera consecuente, en una especie de actividades vocacionales que logran cada vez nuevas adquisiciones racionales y conservan la validez de las antiguas; en algunos casos (como en la ciencia) las conservan como materiales o peldaños para alcanzar otras.

Pero todavía hay otra diferencia que distingue la tendencia cognoscitiva del científico, de la tendencia ingenua de quien no piensa científicamente. Éste "va a ver" si efectivamente es así, y si lo ve queda contento. El científico, en cambio, ya sabe desde hace tiempo que la evidencia no sólo tiene sus grados de claridad, sino que también puede ser engañosa. Así, vuelven a distinguirse para él *evidencia pretendida* y *evidencia auténtica*. Sus juicios deben ser verificados por una evidencia auténtica, por la más perfecta; y sólo en cuanto tales encuentran acogida en el conjunto de resultados de la ciencia como teoría. Esto suscita un *particular comportamiento judicativo del científico*, un juzgar por así decir en *zig-zag*, que primero va derecho hacia el darse de las cosas mismas y luego, a modo de *crítica*, regresa a los resultados provisionales ya obtenidos; pero entonces la crítica misma debe a su vez someterse a crítica, por las mismas razones. Así, guía al científico la *idea* de una evidencia perfecta, alcanzable por la vía de la crítica, o de una evidencia perfeccionable en grados sistemáticos; esta evidencia tiene por correlato un ser verdadero que podemos alcanzar o al que podemos aproximarnos (por lo demás, no es asunto de la ciencia positiva indagar el sentido y los límites de esta idea).

Hay que añadir aún que la actitud crítica atañe a todas las actividades judicativas, incluso a las *modalizaciones* que en ellas se presentan y a la distinción en estas mismas modalizaciones entre evidencia y falta de evidencia; sólo que, al través de estas modalizaciones, al través de lo cuestionable, de lo posible, de lo probable, de lo negado, la intención cognoscitiva tiende a certezas evidentes. Si las verdades dadas se realizan, se convierten en adquisiciones del conocimiento que se conservarán en adelante; éstas pueden de nuevo hacerse evidentes en cualquier momento: de este modo resultan accesibles para *cualquier* sujeto, en cuanto sujeto pensante racional; y ya eran accesibles antes de su "descubrimiento". Cualquier "enunciado científico" tiene de antemano este sentido. Se dirige a "cualquier sujeto" y enuncia lo que en verdad son las correspondientes objetividades-sustratos: son evidentes para cualquiera.

§ 45. *El juicio en el sentido de la lógica apofántica*

El *tránsito por la actitud crítica,* necesario para todo conocimiento científico y al que debe estar sometido, por lo tanto, todo juicio científico, hace que el científico oponga alternativamente la *objetividad pura y simple* —como existe para él en el juzgar directo, o como existencia efectiva a la que tiende en cuanto sujeto cognoscente— a la *objetividad mencionada en cuanto tal,* a la consecuencia mencionada, a la determinación mencionada, a la pluralidad, al número mencionado en cuanto tal, etcétera. Con esta objetividad *mencionada en cuanto tal,* mero correlato de la "mención" (llamada a menudo también "opinión", δόξα) hemos puesto el dedo en lo que *la lógica tradicional* llama *juicio* (*apófansis*), tema de la lógica apofántica.[7] Con todo, la lógica tradicional, como ya sabemos, destaca en esta formación conceptual —guiada otra vez por el quehacer científico— un *concepto en sentido estricto;* éste, sin embargo, comprende íntegramente el concepto más amplio de "objetividad categorial mencionada en cuanto tal"; aunque no lo comprenda, naturalmente, como una diferencia específica. El juzgar científico está dirigido[8] a conocer y determinar su correspondiente esfera científica. Así se destaca continuamente el *juicio predicativo* (la apófansis como *unidad de determinación conclusa* en sí misma). Como ya lo expusimos, todas las entidades categoriales que puedan formarse tienen que fungir en los juicios predicativos, e intervienen en las ciencias (abstracción hecha de la lógica misma) dentro de estos juicios, como sus componentes. Con otras palabras: los juicios en el sentido de la lógica apofántica son situaciones objetivas mencionadas en cuanto tales, conclusas y autosuficientes; todas las demás objetividades categoriales mencionadas fungen como partes de esos "juicios".

§ 46. *Verdad y falsedad como resultados de la crítica. Doble sentido de verdad y de evidencia*

El *resultado final de la crítica* —para hablar desde un punto de vista ideal— es la "*verdad*" o la "falsedad". Esta verdad quiere

[7] Se trata del noema del juzgar. Para el concepto de "noema" *cf. Ideen,* t. I, pp. 181 y ss.; y en especial, para el juicio, pp. 194 y ss.
[8] *Cf.* § 40.

decir *juicio correcto, verificado críticamente,* verificado por su adecuación a las correspondientes objetividades categoriales "ellas mismas", tal como están dadas originalmente en la posesión evidente, esto es, en la actividad productora ejercida sobre los sustratos experimentados "ellos mismos". De esta adecuación (esto es, del paso a la posesión que cumple lo mencionado y de la reflexión sobre la *mera mención* y su coincidencia con la *mención cumplida*) surge el *concepto de corrección que constituye uno de los conceptos de verdad, su concepto crítico*: el concepto de verdad conforme al cual el *juicio* resulta verdadero o falso, o aun (para tomar en cuenta las modalizaciones restantes) cuestionable, presumible, etcétera. La falsedad se basa en que se da una situación objetiva que discrepa con la situación objetiva mencionada en cuanto tal y, por ende, con el juicio; así, la situación objetiva mencionada queda originalmente cancelada (lo cual, en el correspondiente cambio de actitud, da por resultado la aprehensión de la nulidad misma, en cuanto nulidad existente). En cambio, con las restantes modalidades sucede algo distinto. No está originalmente dada la situación objetiva o su negación, sino, en el mejor de los casos, está originalmente dada una posibilidad contraria motivada, "que va en contra de que la situación objetiva sea así"; o incluso están dadas varias posibilidades semejantes, etcétera.

Por lo anterior se comprende el lugar *señalado de la negación* entre las demás modalidades; se comprende que el lógico con actitud crítica la coloque habitualmente junto a la posición y en un lugar igual a ella. Con todo, no podemos ahondar más ahora en esta cuestión.

Si nos dirigimos originalmente (o nos hemos dirigido) a la existencia efectiva dada ella misma, obtendremos, junto al concepto crítico de la verdad como corrección del juicio, este concepto de "*existencia efectiva*" como *segundo concepto de verdad.* Verdadero es ahora lo *efectivamente existente* o *lo que existe verdaderamente* como correlato de la evidencia que da las cosas mismas. Naturalmente que lo efectivamente existente en el sentido de lo *real,* es un simple caso particular de este concepto más amplio, analítico-formal, de existencia efectiva.

También la palabra "*evidencia*" adquiere, en relación con estos dos conceptos de verdad, un *doble sentido*: junto al sentido de *posesión original* del ser verdadero o efectivamente existente, tiene

también este otro sentido: es la propiedad que tiene juicio, en cuanto objetividad categorial mencionada ("mención"), de estar adecuado con actualidad original a una existencia efectiva que le corresponde. Evidencia quiere decir pues, en el último caso, *conciencia original de la corrección* del juicio que se suscita en la adecuación actual. Por su parte, en relación con la evidencia de corrección en el primer sentido, este segundo sentido de evidencia es un caso particular del concepto amplio de evidencia como posesión. Además, en un sentido naturalmente más amplio también se llama "evidente" a un juicio, en relación con su *potencialidad* de llegar a adecuación.

Por lo que respecta al segundo concepto de verdad (en el fondo, primero en sí), el concepto de *existencia efectiva* como verdad ontológica, hay que atender aún a su peculiar *alcance*. El científico habla de ser verdadero o efectivamente existente no sólo respecto de *situaciones objetivas*, esto es, respecto de las "verdades" que rigen la verdad (corrección) del juicio predicativo, sino también respecto de *todas las objetividades categoriales* en general. El rubro "existencia efectiva" comprende propiedades efectivamente existentes, relaciones efectivamente existentes, todos y partes efectivamente existentes, conjuntos y complejos unitarios efectivamente existentes (por ejemplo, los de los sistemas solares), etcétera. A los juicios predicativos les corresponden las objetividades categoriales mencionadas que intervienen en ellos como componentes de juicio. Al comprobar o "rectificar" la corrección de todo el juicio, se comprueba también la corrección o incorrección correspondiente de esas objetividades categoriales.

El tipo formal peculiar de la intencionalidad que domina la unidad de la vida científica y de sus formaciones, determina el tipo particular de *razón científica*, como razón que realiza un conocimiento *"auténtico"*, *gracias a una crítica del conocimiento que de continuo lo acompaña*. Por consiguiente, su obra sistemática —la ciencia como *teoría* que debe irse conformando indefinidamente— tiene el sentido particular de ser un sistema de juicios que, sometidos a continua crítica, se adecúan a las cosas mismas dadas con evidencia y, en este sentido, son verdades: son juicios originalmente correctos, regidos por el ente mismo verdadero y efectivamente existente, que abarcan idealmente todo el ser verdadero de su esfera y lo agotan en un sistema "completo".

Hay que observar al respecto que el juzgar científico abandona, por cierto, la dirección cognoscitiva directa e ingenua, referida a las objetividades efectivamente existentes que proceden de la posesión ingenua de la evidencia directa; en cambio, convierte en *tema* de reflexión *continuamente los juicios*, las objetividades mencionadas en cuanto tales. Así, el juzgar científico termina siempre en proposiciones para las que ha adquirido y asegurado el predicado de "correcto" o "verdadero"; aunque este hecho a menudo se calle, por cuanto se encuentra en todos los resultados teóricos. Por otra parte resulta obvio que este proceder conveniente *sirve para* determinar la esfera misma de objetos y que, por ende, *la temática de las proposiciones sólo es una temática intermediaria.* Su meta es el conocimiento de las objetividades-sustratos comprendidas bajo el concepto que acota la esfera correspondiente. *Conocimiento en sentido ideal* es el nombre del ser verdadero, alcanzado actualmente, de las correspondientes objetividades; ser que se constituye originalmente como verdadero, siguiendo todas las formaciones categoriales en las que muestra justamente su ser verdadero: en la medida en que así se muestra, "en esa medida" justamente resulta ente verdadero para el conocimiento. Al conocimiento progresivo y actual del ser verdadero sigue el conocimiento en sentido de la posesión habitual, a partir de una adquisición original, con su correspondiente potencialidad de actualización. Ésta no se altera en nada con el método de la crítica; antes bien la crítica quiere asegurarse de alcanzar el ser verdadero, o de disminuir el hiato entre conocimiento perfecto e imperfecto.

V. LA APOFÁNTICA COMO TEORÍA DEL SENTIDO Y LA LÓGICA DE LA VERDAD

§ 47. *De la orientación de la lógica tradicional hacia la posición crítica de la ciencia se sigue su actitud apofántica*

El resultado de estas consideraciones sobre los modos de juicio de las ciencias y sobre la intencionalidad que los rige nos servirá para *progresar en la comprensión estructural de las ideas lógicas*. Recordemos que la lógica quiso ser, desde su origen, una teoría de la ciencia. Por lo tanto, siempre consideró que los comienzos precursores de las ciencias o sus esbozos más desarrollados eran el campo en que tomaba sus ejemplos; y entendió la razón y la operación racional en conformidad con los rasgos de esos esbozos que denunciaban el sentido director ideal de la intencionalidad científica; aunque no se realizaran idealmente, sin duda. Resulta concebible, por consiguiente, que *la lógica* tuviera que destacar *la esfera judicativa* como tal y *convertirla* por lo pronto *en su campo temático propio*. La lógica como teoría de la ciencia se constituyó pues, desde luego, como una ciencia que quería servir a la crítica que crea auténtica ciencia. Los conocimientos, las ciencias que consideraba como ejemplos, los captaba como meras pretensiones de saber, esto es, como *meros "juicios"* (menciones) y sistemas de juicios; éstos debían someterse a la crítica y, determinados por ella, debían configurarse de tal modo que pudiéramos atribuirles con razón el predicado de verdaderos. Así, *la lógica seguía la actitud de quien reflexiona críticamente, de quien no juzga directamente, sino juzga sobre juicios*. Por lo tanto, mientras fuera lógica del juicio, sólo *de modo mediato* estaba dirigida *al ente mismo*, por cuanto éste podía presentarse en actividades formadoras de juicios que dieran las cosas mismas; pero *inmediatamente* estaba dirigida *a los*

juicios en cuanto menciones del ente. En cuanto "lógica formal" —que tradicionalmente se entendía, de todo a todo, como una lógica del juicio y había sido desarrollada como tal—, tenía por tema aquellas formas de juicio que son condiciones esenciales para su posible adecuación al ente mismo.

Según nuestra observación anterior sobre la preferencia que dan las ciencias al juicio predicativo, es comprensible que *la lógica formal se haya constituido como lógica apofántica* y que, por lo tanto, el juicio predicativo haya sido su principal concepto temático. Pero, en nuestra opinión, en un desarrollo completo y sistemático de la lógica esto no tendría que significar limitación alguna —como de hecho lo ha significado, para daño de la lógica— pues, como sabemos, la apófansis comprende en sí todas las entidades categoriales mencionadas. Junto con los juicios en sentido estricto, también los juicios en nuestro sentido más amplio son temas de la lógica formal —de la apofántica bien entendida—, en todas sus disciplinas de distintos niveles.

§ 48. *Los juicios como meras menciones corresponden a la región del sentido. Caracterización fenomenológica de la actitud dirigida al sentido*

Los juicios son temas; esto quiere decir: las *entidades mencionadas* en cuanto tales son *objetos de una región peculiar,* forman un campo de objetos cerrado en sí. Es menester aquí una clarificación fenomenológica más profunda, que ya logramos en parte en los análisis del capítulo IV, pero que ahora queremos ahondar desde un punto de vista más general.

Repitiéndonos brevemente, reanudemos nuestras anteriores disquisiciones. Todo juzgar está dirigido a objetos. No sólo porque el sujeto juzgante tiene, en cada caso, sus "*objetos sobre los cuales juzga*", y a ellos se encuentra dirigido en un sentido eminente, al determinarlos; también porque, en un segundo sentido, está dirigido a la *determinación*; y por último, en un sentido impropio, está dirigido a la *situación objetiva*: en un sentido impropio porque, en verdad, con los objetos-sustratos y con sus determinaciones ya ha constituido esa situación objetiva y ahora sólo es menester un desplazamiento de la atención temática para dirigirse a ella en sentido estricto. De este modo, para el sujeto que juzga en cuanto tal "están ahí" diversas entidades

categoriales; éstas quedan identificadas —como ya dijimos— en la unidad de un proceso judicativo coherente y a la vez tienen por *función* determinar los sustratos últimos que deben ser determinados en ese proceso. Así sucede también en el juzgar cognoscitivo; sólo que, en este caso, la intención atraviesa las entidades categoriales hacia su posesión en forma del llamado "juzgar evidente"; en él se efectúa la identificación que les da cumplimiento, al alcanzarlas bajo el modo como son "ellas mismas".

Esto es *simplemente juzgar*: expresión del todo relativa, como se mostrará en seguida. En efecto, todo juzgar puede variarse esencialmente en un *juzgar de segundo nivel*, en el cual ya no se pone lo que era juzgado directamente —esto es, la objetividad existente para el sujeto juzgante—, sino que se pone, en una reflexión, *lo juzgado en cuanto tal.* Así pues, es la reflexión la que procura ese nuevo elemento; pero no se trata de una reflexión que convierta la acción de judicación en tema y, por ende, en objeto de un nuevo juzgar (de una nueva posición, que luego deba convertirse en posición predicativa determinante).[1] No sólo un objeto-sustrato, una cualidad, una situación objetiva, etcétera, pueden ser objetos, sino también un *sustrato mencionado en cuanto mencionado*, una cualidad mencionada *en cuanto* mencionada, etcétera; y éstas son —como antes dijimos— *objetividades* que designan de hecho una *región peculiar*, pese a esa referencia reflexiva, como demostraremos en seguida. Ante todo, se trata de lo siguiente:

Naturalmente, el tránsito posible del juicio (objetividad mencionada, simplemente) a la mención del juicio (objetividad mencionada en cuanto tal) puede repetirse en cualesquiera niveles. Es un *proceso reiterativo* de reflexión posible y de constante cambio de actitud. Pero resulta evidente que nos remitimos así a una *distinción última* entre *objetividades que son entidades mencionadas y objetividades que no lo son.* Justamente por ello hablamos de distintas regiones dentro de la región universal formal "objetividad en general". Todas las entidades mencionadas de nivel superior forman parte, por cierto, de la región de las entidades mencionadas o "*menciones*". En lugar de "mención",

[1] Ésta sería la reflexión noética sobre las multiplicidades noéticas que han de constituir la unidad noemática. *Cf. Ideen*, t. I, pp. 201-207.

podemos decir también "*sentido*", y, desde el punto de vista de los enunciados, también podemos hablar de "*significaciones*". Preguntar por la significación o sentido de un enunciado y esclarecer este sentido, no es patentemente otra cosa que transitar de la actitud que juzga y enuncia directamente y en la que sólo "tenemos" los objetos en cuestión, a la actitud en la que aprehendemos o ponemos las correspondientes menciones del objeto o de la situación objetiva. Así, podemos *designar también esta región como la región del sentido.*[2] Para los juicios predicativos conclusos, hay sentidos de situaciones objetivas (situaciones objetivas mencionadas en cuanto tales); para los objetos-sustratos, sentidos objetivos en sentido estricto; para las relaciones, sentidos de relación, etcétera.

Nada hemos enunciado aquí acerca de las siguientes cuestiones: ¿Los juicios directos (no reflejos) y los reflejos, considerados como sentidos, son evidentes o no? ¿Comportan intenciones cognoscitivas o no? ¿Intervienen éstas como cumplimientos o no? Semejantes variaciones pueden tener lugar, por supuesto, *en las dos clases de actitudes judicativas* —la actitud "directa" y la refleja que versa sobre el sentido—; corresponden, en efecto, a todos los juicios en cuanto tales y por ende también a los juicios considerados como sentidos. Por consiguiente, también en estos últimos existe una distinción entre posesión evidente y mero "conceder validez"; existen modalizaciones, particularmente las de supresión, verificación, refutación evidente (verificación negativa), etcétera; existe además crítica, mediante el recurso al sentido de nivel superior.

La exposición del sentido *puede* ser evidente, pero no es menester que lo sea; también puede engañar. Si los objetos que se llaman "sentidos" son efectivamente diferentes a los simples objetos, esto quiere decir lo siguiente: un juzgar coherente que vuelve a los objetos ya puestos para identificarlos, particularmente un *juzgar cognoscitivo, sigue diferentes caminos para una u otra región formal* y lleva al cabo diferentes identificaciones en uno u otro caso; por ejemplo, diferentes distinciones y diferentes exclusiones mediante el acto de supresión. El sentido que se expresa en "el juicio S es *p*", nunca puede identificarse con el "S

[2] *Cf. Ideen*, t. I, p. 265. Además, sobre la relación entre *sentido* y *noema*, pp. 185, 267-273.

es *p*" simplemente juzgado ni con la situación objetiva que puede derivarse de él por nominalización. Además, al transitar a la evidencia del ser, resulta claro que el ser efectivamente existente del juicio en cuanto sentido, no sufre mengua si *S* no existe o si *S* no es *p*; en una palabra, si la situación objetiva que existe para el sujeto que juzga no tiene existencia en la realidad. El juicio es entonces incorrecto; pero, en cuanto juicio, es un *ente de la región del sentido*. Por lo demás, todas las formas de identificación de las conexiones posibles de juicios (de las que son un sector particular las identificaciones que conducen a la evidencia) intervienen con modificaciones en la esfera del sentido.

Sólo es menester mencionar que los sentidos, en cuanto objetos, son "trascendentes" respecto de los sujetos y de los actos que se refieren a ellos, son polos ideales de unidad enteramente en el mismo sentido que los objetos que no son sentidos. Lo mismo sucede, por cierto, con todos los objetos en general.

§ 49. *El doble sentido de juicio (proposición)*

Si volvemos de nuevo nuestra atención a la *correlación entre juzgar y juicio*, habrá que destacar aún expresamente el *doble sentido* que desempeñó el papel decisivo en todas estas clarificaciones: juzgar, en su sentido más amplio, es "poner" dóxicamente; y lo que es puesto es la "proposición". Especialmente, el juicio predicativo pone la *proposición predicativa*. Ésta es *lo que* se juzga. ¿Pero entonces "proposición" o "juicio" es lo que entiende por ese nombre la lógica apofántica, la lógica que ejerce su crítica sobre la corrección y falsedad?

Lo juzgado en un juicio es la *objetividad categorial* mencionada al juzgar. Sólo en un juzgar de *segundo nivel* —como ya establecimos— se convierte en objeto la *proposición en el sentido de la lógica*: la proposición en cuanto sentido, la objetividad categorial mencionada *en cuanto tal*; *ella* es mencionada, al juzgar con este nuevo juicio. A todo juzgar "es inherente", sin duda, su sentido; y decimos también con evidencia que no es menester que exista siempre la objetividad que ese juzgar menciona directamente; mas esto sólo lo podemos enunciar con evidencia gracias justamente a los juicios y evidencias de segundo nivel: en ellos "separamos" de los simples juicios sus entidades mencionadas, convirtiéndolas en *objetos*. De esta manera justamente las entidades mencionadas

mismas se han convertido en metas del conocimiento, aun en metas alcanzadas con evidencia; en cambio, en el juzgar directo, la correspondiente entidad mencionada, aunque esté implícitamente ante la conciencia, es un mero *"tránsito"* de la tendencia cognoscitiva; ésta, por su parte, no termina en el mero juicio sino en la correspondiente objetividad categorial.

§ 50. *La ampliación del concepto de sentido a toda la esfera posicional y la ampliación de la lógica formal para abarcar una axiología y una práctica formales*

Es útil aún advertir que lo que hemos dicho del juzgar y del sentido judicativo, es válido para *toda la esfera posicional de conciencia*. Todo *cogito* tiene su *cogitatum*: ésta es una situación esencial, fundamental para la fenomenología de la intencionalidad. *Cogito* puede significar: "percibo", o también "recuerdo", "espero" (actos que corresponden, sin duda, a la esfera dóxica, aunque no a la esfera del pensar predicativo); pero también puede significar: ejerzo actividades afectivas "valorativas", con placer o displacer, con esperanza o temor, o con actividades volitivas, etcétera. Cada *cogito* semejante está dirigido directamente a sus objetos de experiencia, a sus valores y disvalores, a sus fines y medios, etcétera. Pero cada uno admite, en un cambio de actitud, una reflexión dirigida a su *cogitatum qua cogitatum*, a su *"objetividad intencional en cuanto tal"*. Por esta reflexión puede entenderse una reflexión dóxica, pero también una correspondiente reflexión de la afectividad y del querer dirigido a fines.

Si nos detenemos en la reflexión dóxica que también es posible en cualquier caso, observaremos que en ella figura algo nuevo: el respectivo sentido: el sentido perceptivo,[3] el sentido valorativo, el sentido práctico, etcétera; esto es: lo *mencionado en cuanto tal*. En todos los casos resulta válido también que *el sentido respectivo debe convertirse en tema para poder establecer su "crítica"*. *Todos los "actos" en sentido eminente*, a saber, todas las vivencias intencionales que llevan al cabo "posiciones" ("tesis"), *están sometidos*

[3] En las *Logische Untersuchungen* ya aparece este concepto general de sentido, referido a todas las esferas intencionales. La *Denkpsychologie* [Psicología mental] de nuestro tiempo ha tomado este concepto, sin tomar en cuenta por desgracia los análisis intencionales más profundos, particularmente los de mis *Ideen* (t. I, pp. 256 y ss.), que tienen mayor alcance.

a una crítica de la "razón"; y a cada género de estas posiciones corresponde su *propia evidencia;*[4] ésta puede transformarse, conforme a una ley esencial, en una *evidencia dóxica.* Por consiguiente, también la síntesis de identidad propia de la esfera judicativa tiene sus síntesis análogas en las restantes esferas posicionales. En todos los casos, los temas directos (tomando ahora la palabra "tema" en su sentido más amplio, referido a todos los géneros de posicionalidad) sufren una modificación con esa reflexión.

Hablábamos de la posible conversión de toda evidencia en una evidencia dóxica. Con mayor generalidad habría que decir ahora: todos los sentidos no dóxicos pueden ingresar en la esfera dóxica, particularmente en la apofántica, mediante una tematización dóxica, posible en cualquier momento. Se trata de algo semejante a esto otro: todo juicio modalizado puede tomar la forma de un juicio acompañado de certeza, de un juicio en sentido normal. En la relación judicativa interviene entonces lo posible, lo probable, etcétera; lo mismo acontece con lo bello y lo bueno. Así, la lógica formal de la certeza puede enriquecerse abarcando las formas de las modalidades; mas también puede acoger, en cierto modo, las modalidades afectivas.

Esta observación permite prever que también las esferas de actos no dóxicos admiten un tratamiento formal. Lo cual tiene gran significación, porque se abre la posibilidad de *ampliar* la idea de la *lógica formal para abarcar una axiología y una práctica formales.* Nace así, por así decirlo, una lógica formal de los valores, de los bienes. Cada esfera posicional tiene sus categorías "sintácticas", sus propias modalidades primordiales de "algo en general" y sus formas derivadas de ellas; por consiguiente, cada una tiene su "lógica formal", su "analítica".[5]

[4] La evidencia afectiva fue expuesta, por vez primera, por F. Brentano; *cf.* sus disquisiciones sobre "el amor correcto y el amor caracterizado como correcto", en su disertación *Vom Ursprung sittlicher Erkentniss* [*Del origen del conocimiento moral*], reeditada por O. Kraus (Leipzig, 1911), p. 17.

[5] Desde el semestre de verano de 1902, en cursos y ejercicios especiales de seminario, y aun en el contexto de cursos sobre lógica y sobre ética, he tratado de dar forma sistemática a la idea de una axiología y de una práctica formales. Por cierto que todas las disquisiciones con parecido sentido que desde entonces se han publicado, ante todas la axiomática del valor de Th. Lessing, se retraen a esos cursos y seminarios, por grandes que sean las variaciones que sufrieran los pensamientos comunicados entonces.

§ 51. *La lógica pura de la consecuencia como teoría pura del sentido. La división entre lógica de la consecuencia y lógica de la verdad también es válida para la teoría de la multiplicidad, nivel superior de la lógica*

Limitémonos ahora de nuevo a la esfera judicativa como esfera de los sentidos apofánticos —incluso de todos los sentidos categoriales—; habrá que considerar entonces *la analítica formal pura* como *una teoría sistemática conclusa en sí misma, cuya esfera temática consiste justamente y de modo exclusivo en esos sentidos.* Tal cosa sucede si conectamos la clarificación del concepto de juicio como sentido objetivo predicativo, lograda en estas investigaciones, con las aseveraciones del capítulo I sobre el sentido y la estructura de la lógica analítica; aunque en ese capítulo, es cierto, aún no había entrado en nuestra perspectiva el nivel superior de la lógica analítica, la teoría de las formas de teorías deductivas. Teoría sistemática *pura* de la región del *sentido,* en su acepción estricta y propia, es la analítica únicamente en lo que respecta a sus dos estratos inferiores: la *morfología pura* de los sentidos (o significaciones) y la *analítica pura de la no contradicción.* Puesto que ésta se funda en la morfología, sólo forma una disciplina lógica conclusa por sí misma si está unida con aquélla; así entendida, es la ciencia pura y universal de los sentidos apofánticos, que no abarca nada que rebase la esencia propia de éstos. Quedan excluidas de sus temas todas las cuestiones acerca de la verdad; pues éstas rebasan precisamente, con el predicado de "verdadero" y todas sus variantes, el *a priori* esencial propio de la esfera del sentido; como lo muestra la significación de "verdadero" basada en la adecuación.

Gracias a las exposiciones más extensas que efectuamos en páginas anteriores para aclarar estos puntos, se comprende que, al ampliar la analítica en una teoría de las formas sistemáticas de teorías (por ejemplo, de las multiplicidades matemáticas), al ampliarla por ende en una *mathesis universalis* completa, todo lo que hemos demostrado respecto de los niveles inferiores debe conservar su validez: ante todo, la estratificación en una *mathesis pura de la no contradicción* y una *mathesis de la verdad posible;* luego, la interpretación de la primera como *mathesis de los puros sentidos.* Pues si captamos cualquier determinada forma sistemática de teoría, o cualquier multiplicidad matemática determinada, tal como

§ 51. *La lógica pura de la consecuencia como teoría pura del sentido. La división entre lógica de la consecuencia y lógica de la verdad también es válida para la teoría de la multiplicidad, nivel superior de la lógica*

Limitémonos ahora de nuevo a la esfera judicativa como esfera de los sentidos apofánticos —incluso de todos los sentidos categoriales—; habrá que considerar entonces *la analítica formal pura* como *una teoría sistemática conclusa en sí misma, cuya esfera temática consiste justamente y de modo exclusivo en esos sentidos.* Tal cosa sucede si conectamos la clarificación del concepto de juicio como sentido objetivo predicativo, lograda en estas investigaciones, con las aseveraciones del capítulo I sobre el sentido y la estructura de la lógica analítica; aunque en ese capítulo, es cierto, aún no había entrado en nuestra perspectiva el nivel superior de la lógica analítica, la teoría de las formas de teorías deductivas. Teoría sistemática *pura* de la región del *sentido,* en su acepción estricta y propia, es la analítica únicamente en lo que respecta a sus dos estratos inferiores: la *morfología pura* de los sentidos (o significaciones) y la *analítica pura de la no contradicción.* Puesto que ésta se funda en la morfología, sólo forma una disciplina lógica conclusa por sí misma si está unida con aquélla; así entendida, es la ciencia pura y universal de los sentidos apofánticos, que no abarca nada que rebase la esencia propia de éstos. Quedan excluidas de sus temas todas las cuestiones acerca de la verdad; pues éstas rebasan precisamente, con el predicado de "verdadero" y todas sus variantes, el *a priori* esencial propio de la esfera del sentido; como lo muestra la significación de "verdadero" basada en la adecuación.

Gracias a las exposiciones más extensas que efectuamos en páginas anteriores para aclarar estos puntos, se comprende que, al ampliar la analítica en una teoría de las formas sistemáticas de teorías (por ejemplo, de las multiplicidades matemáticas), al ampliarla por ende en una *mathesis universalis* completa, todo lo que hemos demostrado respecto de los niveles inferiores debe conservar su validez: ante todo, la estratificación en una *mathesis pura de la no contradicción* y una *mathesis de la verdad posible;* luego, la interpretación de la primera como *mathesis de los puros sentidos.* Pues si captamos cualquier determinada forma sistemática de teoría, o cualquier multiplicidad matemática determinada, tal como

haya sido construida *a priori* —por ejemplo, la forma de la geometría euclidiana, o la multiplicidad euclidiana—, resulta que la extensión de esa forma (de ese concepto general) comprende, como conceptos particulares aunque enteramente indeterminados, multiplicidades singulares (por ejemplo, multiplicidades simples de forma euclidiana). Éstas las concebimos construidas totalmente con *formaciones categoriales* que, por su forma sintáctica, pertenecen de todo a todo a la esfera lógica apofántica, como pertenece a ella también toda la multiplicidad en cuestión. *La mathesis universalis entera es, pues, analítica de las entidades categoriales posibles,* teoría de sus formas y leyes esenciales.

Fijémonos ahora en que *la teoría de la multiplicidad no tiene ninguna razón convincente* para incluir entre sus temas *cuestiones sobre la verdad posible de sus formas de teorías* y, correlativamente, cuestiones sobre la *posible existencia efectiva* (posible ser verdadero) de *cualquiera de las multiplicidades singulares* comprendidas en sus ideas formales de multiplicidad. Lo que es equivalente: el *matemático en cuanto tal* no necesita preocuparse de que efectivamente haya multiplicidades con "existencia efectiva" concreta (por ejemplo, que exista algo semejante a la naturaleza cognoscible matemáticamente, o un dominio como el de las figuras espaciales, susceptible de comprenderse como multiplicidad *euclidiana*); ni siquiera necesita cuidarse de que *pueda* haber multiplicidades semejantes, ni de que pueda concebírselas con algún contenido material. Por lo tanto, *no necesita del presupuesto de multiplicidades posibles* en el sentido de multiplicidades que puedan *existir concretamente*; en cuanto "puro" matemático, puede comprender sus conceptos de tal modo que su extensión no abarque, en modo alguno, esas posibilidades.

§ 52. "Mathesis pura" *lógica y* "mathesis pura" *extralógica. La "matemática de los matemáticos"*

Cierto que de ese modo, tanto los niveles inferiores de la lógica analítica como estos niveles superiores y, en fin, la analítica en su conjunto —la *mathesis universalis*— pierden la característica esencial de su sentido propiamente lógico, de su sentido epistemológico. Pues la lógica, aun cuando quiere ser una lógica meramente

formal, quiere referirse a esferas posibles de objetos y a su conocimiento posible, a teorías sistemáticas posibles; quiere establecer de antemano leyes esenciales de su posibilidad, que funjan como normas. Si, en este empeño, cae en la cuenta de que la forma de los "juicios" puede manifestar ya las condiciones de la verdad posible, de las teorías verdaderas y de las esferas de conocimiento susceptibles de teorías, no por ello pierde, naturalmente, su sentido específicamente lógico. Aunque tal vez da un paso en esa dirección, cuando se percata de su estratificación esencial en analítica de la no contradicción y analítica de la verdad posible; cuando, por consiguiente:

1. Reconoce que los *juicios*, tomados *puramente como sentidos* (incluidas en ellos todas las objetividades tomadas puramente como sentidos objetivos), tienen un *conjunto concluso de leyes formales* y, en el nivel de la "distinción", tienen leyes de la consecuencia, inconsecuencia, no contradicción, que *en sí mismas* todavía no dicen *nada del ser posible* de las objetividades correspondientes a los juicios, ni de la verdad posible de estos juicios.

2. Cuando en conexión con lo anterior reconoce que, de un modo evidente, las *leyes de la no contradicción* adquieren *mediatamente* el valor de *leyes lógicas*, de leyes primeras y más generales sobre la *verdad posible*. Así, debemos preguntar con un criterio específicamente lógico por las leyes esenciales de posibilidad del ser y de la verdad posible, de suerte de concebir los sentidos (los puros juicios) en relación con esas posibilidades, que por lo tanto están presupuestas en ellos.

Si ha quedado claro lo anterior, puede establecerse toda una ciencia que, libre del propósito específicamente lógico, ya no indaga ni quiere indagar nada más que la esfera universal de los puros sentidos apofánticos. Al excluir así, de modo consecuente, las cuestiones sobre la verdad posible y los conceptos mismos de verdad, resulta que nada hemos perdido propiamente de toda esa *mathesis* lógica, sino que aún la tenemos toda entera en cuanto *matemática formal "pura"*. Esta pureza, que consiste en limitar sus temas a los sentidos objetivos con sus propios caracteres esenciales —a los "juicios" en sentido amplio—, también puede practicarse en cierto modo *inconscientemente;* tal acontece cuando el matemático, como siempre ha sucedido en el análisis matemático, pres-

cinde de plantear cuestiones sobre la existencia posible de multiplicidades, o prescinde de preguntar por las condiciones de su existencia posible basándose en la mera forma de sus sentidos: cosa que hace tradicionalmente, por el contrario, la *lógica* apofántica. Aunque puede quedar algún resto de impureza; pues, por regla general, las formas de multiplicidades construidas matemáticamente se conciben junto con esas existencias posibles: puede quedar alguna impureza, con tal de que esa idea nunca ejerza ninguna función en la matemática misma, como de hecho siempre ha sucedido. *Así se entiende que una matemática formal "pura"* (consciente o inconsciente de serlo) *no pueda tener más preocupación cognoscitiva que la* "no contradicción", la *consecuencia* o *inconsecuencia analíticas*, mediatas o inmediatas; a ellas corresponden patentemente todas las cuestiones acerca de la *"existencia" matemática.*

Otra cosa sucede sin duda con el *lógico* que asume una actitud epistemológica: aun cuando llegue a la *mathesis universalis* y amplíe en consecuencia las tradicionales angosturas de la lógica (tal como yo mismo hice en las *Logische Untersuchungen*), no caerá fácilmente en la idea de reducir así la lógica a una analítica de los sentidos puros; sólo obtendrá la matemática como una *lógica ampliada*, referida esencialmente, por lo tanto, a teorías y esferas objetivas *posibles*. Desde una perspectiva filosófica, es menester una conciencia cabal de esta cuestión y un conocimiento radical de las demarcaciones por efectuar. No basta con interpretar y preguntar luego lo que pueda pensar el matemático de oficio. Hay que ver que una *matemática formal, en el sentido de esa pureza reducida,* tiene *su propia legitimidad* y que, en cualquier caso, la matemática no tiene necesidad de rebasar esa pureza. Pero al mismo tiempo es un gran progreso filosófico comprender que el sentido esencial de dicha reducción de la *mathesis lógica* (de la lógica formal esencialmente completa), que la limita a una *pura analítica de la no contradicción,* consiste en ser una ciencia que por su *a priori* esencial propio, sólo tiene que ver con sentidos apofánticos; es un progreso comprender, en fin, que así *se aclara por principio el sentido peculiar de la "matemática formal"*, de la matemática ajena a toda intención propiamente lógica, esto es,

epistemológica: la matemática de los matemáticos. Ésta es la *única distinción legítima entre lógica formal y mera matemática formal.*

§ 53. *Ilustración de lo anterior con el ejemplo de la multiplicidad euclidiana*

Dada la importancia de la cuestión, podría ser útil añadir aún algunas explicaciones acerca de esta especie de reducción de la teoría de la multiplicidad a una pura teoría de los sentidos.

La teoría de la multiplicidad —decíamos— se ofrece por lo pronto al lógico como una ciencia de los tipos formales de multiplicidades *posibles* (o de los tipos formales de ciencias deductivas, de teorías sistemáticas, *posibles*) que pueden construirse *a priori* y que tienen *verdad posible.* Expuesta en un caso singular, la reducción a la pureza arroja lo siguiente: la "multiplicidad euclidiana" (para referirnos a este ejemplo sencillo) significaba por lo pronto una forma de ciencias deductivas posibles, concebidas como sistemas posibles de proposiciones verdaderas; la geometría euclidiana del espacio ejemplificaba esa forma sólo como una posibilidad entre una infinidad de otras ciencias deductivas posibles de esa misma forma categorial. La reducción que corta toda referencia a verdades posibles presupuestas arroja esa forma (se trata siempre de la forma de "multiplicidad euclidiana") como forma de un *sistema de proposiciones (juicios) posibles concebidas puramente en cuanto sentidos*; y estas proposiciones han de formularse —puramente en cuanto juicios— con evidencia distinta, no sólo cada una por separado, sino en un todo sistemático. En una palabra, estas proposiciones forman un sistema concluso de pura consecuencia (de "no contradicción"); así pues, la forma euclidiana *ya no tiene* por extensión *ciencias deductivas,* referidas a esferas de objetos *que pueden existir, sino sistemas de juicios no contradictorios.* La forma euclidiana designa ahora una ley formal que dice: todo grupo de juicios que pueda subsumirse bajo el grupo euclidiano de formas de axiomas, es un conjunto de juicios no contradictorios, compatibles entre sí; y todas las consecuencias deducibles de estos juicios, según los principios (los auténticos axiomas) de la analítica inferior de la no contradicción, son compatibles *a priori* con aquellas proposiciones iniciales; forman un sistema no contradic-

torio; y si podemos demostrar que el sistema de axiomas euclidiano es "definido", forman un sistema "definido".[6]

Como correlato de una teoría sistemática *posible* tenemos una *multiplicidad posible*, una esfera posible de objetos sometida a esa teoría sistemática. Por lo tanto, después de descartar esa posibilidad se presenta una multiplicidad, ya no de simples objetos, sino de objetos mencionados en cuanto tales, esto es, *de sentidos objetivos; éstos son sentidos-sustratos, susceptibles de fungir de modo coherente, en un sistema de juicios,* como sustratos de predicaciones. Pero los sentidos-sustratos son solamente sentidos objetivos fundamentales de la teoría, que se reducen a su vez al puro *sentido de la teoría.* Esta misma teoría, con todos sus juicios simples y complejos y con todas las formaciones categoriales que intervienen en ellos, después de la reducción es una "objetividad mencionada en cuanto tal", es un sentido objetivo o un juicio en sentido amplio; sólo que se trata ahora de formaciones categoriales de un nivel superior al que conforma los sentidos-sustratos.

No es menester repetir expresamente de la analítica ampliada en *mathesis* pura lo que ya dijimos de la analítica del nivel inferior. Naturalmente, la *mathesis* pura, en cuanto ciencia, toma en cuenta verdades concernientes a su esfera, esto es, verdades sobre los sentidos y sobre sus relaciones de consecuencia. Mas en pureza, las leyes de la verdad (de la corrección, del ser verdadero posible en cuanto tal, etcétera) no corresponden a su esfera, como tampoco corresponden a las otras ciencias, con excepción de la lógica propiamente dicha. La verdad no corresponde a los predicados "puramente" matemáticos, como tampoco a los predicados de la

[6] Es patente que detrás de lo anterior está la ley fundamental primitiva de la analítica de la pura consecuencia: dos juicios (en sentido lato) que se siguen de un juicio coherente, son compatibles en la unidad de otro juicio: pueden ser "multiplicados". La "multiplicación", en el "cálculo lógico", no designa más que esta operación que consiste en conectar en un juicio, mediante la conjunción, dos juicios concebidos como no contradictorios. La ley operatoria correspondiente (de sentido reiterable), tomada como principio, dice: todo juicio (todo juicio "*distinto*", no contradictorio) es compatible *a priori* con cualquier otro, en el seno de un juicio igualmente no contradictorio. En la esfera de la consecuencia, la validez de los juicios significaba su compatibilidad, la posibilidad de formularlos con distinción; del mismo modo, en el terreno de la posibilidad, significa la posibilidad de concebir dicha formulación.

naturaleza, cuya indagación constituye el tema de las ciencias naturales.

§ 54. *Comprobación concluyente de la relación entre lógica formal y ontología formal*

a) *Planteamiento de la cuestión*

En las últimas observaciones habíamos separado de todo interés lógico la idea de la *mathesis universalis*, en cuanto ciencia de los sentidos apofánticos de todos los niveles categoriales, para comprender sus caracteres peculiares con plena pureza. Ahora volvemos a poner en juego esos intereses lógicos.

La matemática se encuentra de nuevo así dentro de la teoría de la ciencia; en ella ejerce funciones críticas y sus doctrinas cobran ellas mismas el sentido que les marcan esas funciones. Ante todo se enuncian las leyes de la relación entre no contradicción y verdad; en conformidad con ellas, se introducen luego los conceptos de verdad (juicio predicativo verdadero, objeto-sustrato verdaderamente existente, predicado verdadero, multiplicidad verdadera, etcétera); lo cual resulta lícito y corresponde al paso anterior. Las leyes de consecuencia y de no contradicción se convierten en leyes de verdad material posible. Aunque los contenidos materiales (los núcleos) quedan aún indeterminados en ellas, sin embargo se les concibe ahora referidos con esa generalidad a una objetividad posible. Verdad posible en cuanto corrección quiere decir, en efecto, posibilidad de adecuación a las cosas posibles mismas. Así por ejemplo, en las leyes formales de corrección posible de los juicios predicativos están incluidas *eo ipso* leyes de la posibilidad de situaciones objetivas. Todo el sistema matemático de la lógica adquiere así una referencia a la objetividad posible en general.

Planteamos ahora la cuestión siguiente: *¿Hay que considerar entonces a la lógica formal como ontología formal?* En cualquier caso, ¿por qué no sucede lo mismo con la analítica de la mera no contradicción, si también ella está referida a juicios en general y por ende a "algo en general"?

b) *El doble sentido correlativo de la lógica formal*

Hablar directamente de algo, de algún objeto o de objetos en general, quiere decir normalmente hablar de ellos como existen-

cias efectivas o como posibilidades; en caso de entender la expresión "en general" en un sentido *a priori*, quiere decir hablar de posibilidades eidéticas, posibilidades imaginables por una fantasía plenamente libre. Si llamamos *ontología formal* a una ciencia *a priori* de los objetos en general, ésta significa sin más: ciencia *a priori de los objetos posibles considerados puramente en cuanto tales*. Naturalmente, forman parte de su dominio temático todas las variantes categoriales de "objetos en general" que podamos concebir. De lo contrario, una ontología no formal sería una ciencia *a priori*, sería una ontología respecto de su esfera objetiva, en cuanto esfera particular de ciertas objetividades posibles.

Debemos decir, por consiguiente: *esa matemática pura de la no contradicción*, separada de la lógica epistemológica, *no merece el nombre de ontología formal*. Es una ontología de los juicios puros *en cuanto sentidos*, una ontología de las *formas* de sentidos posibles no contradictorios: "posibles" con evidencia distinta. A todo objeto posible corresponde su sentido objetivo. Toda forma de sentido de objetos posibles figura, naturalmente, entre las formas posibles de sentido propias de la matemática "extralógica". Pero esa posibilidad de una forma de sentido, en sí y por sí, no contiene ninguna posibilidad de objetos cuyo sentido le corresponda; pues incluso esta misma correspondencia rebasa la esfera pura del sentido.

Tan pronto como introducimos esa correspondencia y ponemos en relación ambas posibilidades, los sentidos objetivos no contradictorios y los objetos posibles mismos, formulando cuestiones acerca de su corrección posible, estamos en la lógica propiamente dicha; de inmediato, toda la matemática de los juicios en cuanto sentidos cobra, en esa lógica, una *significación* ontológica-formal; *con todo, no podemos llamarla todavía, sin más, ontología formal*.

Reflexionemos. La analítica formal en cuanto lógica formal de la verdad posible tiene —como ya expusimos— una actitud *crítica*. Justamente por ello su tema es el dominio entero de los juicios bajo el punto de vista de su adecuación posible (contando siempre dentro de ese dominio la totalidad de los sentidos categoriales). Pero mientras tomemos los *juicios por temas exclusivos*, aunque introduzcamos las correspondientes objetividades posibles conforme a las cuales los juicios pueden recibir predicados de "corrección", de verdad, aún *no estamos propiamente en una actitud ontológica-formal*. No obstante, así como en las ciencias

la actitud crítica continuamente reiterada, y por ende la actitud dirigida a los juicios, sólo es un *medio* de servir al interés primario por las cosas mismas tal como en verdad son, así también sucede en la lógica, que no pierde de vista su vocación epistemológica. *Conforme a su sentido final, no es lógica puramente apofántica-formal, sino ontológica-formal.* Una apofántica, puramente en cuanto tal, *puede* por cierto desarrollarse en la actitud temática dirigida permanente y exclusivamente a los juicios como sentidos y a sus posibilidades de adecuación; puede decirse que esa tendencia ya se ha presentado en el desarrollo histórico de la lógica. Pero el *sentido* profundo *de la analítica formal, adecuado a su tarea como teoría de la ciencia, es ser una ciencia de las formas categoriales posibles, en las que puedan existir verdaderamente las objetividades-sustratos.*

Objetividad formada categorialmente: no es éste un *concepto apofántico sino un concepto ontológico.* Sin duda alguna, la esencia de esta objetividad no consiste más que en ser un juicio *cumplido*, con su correspondiente forma de sentido. Si el sujeto que juzga transita, en su actitud dirigida a los objetos, a la posesión evidente de las cosas mismas, entonces es inherente a la esencia de esta síntesis de cumplimiento ser una síntesis por coincidencia. En efecto decimos con evidencia (enunciando algo sobre dicha síntesis, en forma refleja) que está dado justamente lo mismo que acabo de mencionar y aún menciono. Tomemos el caso ideal. Si los cumplimientos son idealmente perfectos, las objetividades-sustratos con todas sus formaciones categoriales están dadas en sentido estricto, la evidencia las realiza y las aprehende ellas mismas, tal como en verdad son.[7] Gracias a su coincidencia evidente con las meras menciones judicativas, esto es, con los sustratos mencionados en sus formas categoriales mencionadas, resulta evidente que *la mención judicativa se encuentra efectivamente en la objetividad verdaderamente existente*; sólo que en ésta se encuentra saturada de plenitud cognoscitiva.

Justamente por ello tenemos el *doble sentido de evidencia*, que ya expusimos antes, en analogía con el doble sentido de *juicio.*

[7] Las realiza, naturalmente, en el nivel que en cada caso les corresponda según su sentido; las realiza, por lo tanto, en una gradación de evidencias fundadas unas en otras; justamente la evidencia de una objetividad categorial única, construida de tal o cual manera, consiste en la unidad sintética de esas evidencias: la unidad de su posesión en la realización de la objetividad misma.

En un sentido, evidencia quiere decir tanto como: situación objetiva verdaderamente existente, bajo el modo de darse ella misma (objetividad-sustrato verdaderamente existente, con sus correspondientes propiedades, relaciones, etcétera, verdaderamente existentes). En el segundo sentido, evidencia quiere decir: darse la corrección de la mención judicativa, gracias a su conformidad con aquella evidencia en el primer sentido, esto es, con la objetividad categorial dada ella misma. En cuanto sujetos que juzgamos y conocemos, no tenemos más objetividades —como ya dijimos— que las formadas categorialmente, y carece de sentido querer tener objetividades de alguna otra clase. Naturaleza verdaderamente existente, sociedad o cultura verdaderamente existentes, etcétera: todo ello no tiene más sentido que el de cierta objetividad categorial; y todo el propósito de la ciencia consiste en ahondar en esa objetividad con un método científico, en producirla metódicamente.

En este punto no se nos puede oponer la metafísica. Si "metafísica" es una palabra que designa una ciencia, y no ciertos pensamientos y expresiones oscuros, entonces *no existen problemas racionales sobre "la significación formal y la significación real de lo lógico"*.[8] Por ejemplo, que no nos satisfaga la ciencia natural, sólo puede significar (de no impugnar la legitimidad de sus evidencias ni la perfección de su posesión de las cosas mismas, esto es, de no impugnar esa ciencia misma) que la ciencia así denominada es de algún modo unilateral y que aún son necesarios ulteriores conocimientos dentro de su esfera: nuevas formas categoriales referidas a la misma esfera de sustratos que la exposición metódica de las evidencias correspondientes aún tiene que tomar por meta. En lugar de las ciencias positivas que tienen una determinación específica, tomemos la lógica formal: se trata de una lógica ontológica-formal si toma conscientemente por tema final las formas posibles de objetividades categoriales (no los correspondientes sentidos objetivos). Se trata de un caso particular de esa lógica, si indaga las entidades categoriales que constituyen la forma de una teoría deductiva; entonces, esa teoría no se comprende como un sistema de juicios, sino como un sistema de situaciones

[8] *Cf.* la crítica de los falsos problemas de Lotze, en las *Logische Untersuchungen*, VIª Investigación, 3ª edición, pp. 199 y ss.

objetivas posibles y, en su conjunto, como la unidad de una objetividad categorial conformada de modo característico.

El doble sentido correlativo de evidencia y de verdad, que hemos puesto en claro, significa patentemente también un *doble sentido correlativo de lógica formal*: partiendo de la *actitud* tradicional *dirigida a los juicios* en cuanto menciones apofánticas, esto es, destacando la actitud crítica, obtenemos una *lógica apofántica*; plenamente ampliada para abarcar desde las formas categoriales de sentido hasta las formas apofánticas de sentido propias de las teorías, esta lógica se convierte en *mathesis universalis*. Si destacamos la *actitud dirigida a las objetividades categoriales posibles* o a sus formas, practicamos desde luego, en consecuencia, una *lógica ontológica-formal*; sin embargo esta lógica estará obligada por razones de método a tomar por objetos los sentidos judicativos; aunque sólo como medios, pues su propósito final se refiere a los objetos.

c) *Hay que separar la idea de ontología formal de la idea de teoría de la ciencia*

Después de esta investigación debemos considerar perfectamente aclarado el doble sentido de la lógica y el de las dos actitudes que corresponden a las dos facetas de la lógica. Naturalmente, estas clarificaciones le son bastante indiferentes al matemático. En su actitud positiva, al vivir entregado al propósito de descubrir nuevos resultados teóricos, no tiene el menor interés en cambios de actitud que varían una cosa en otra equivalente. En su opinión, tránsitos que están en correlación evidente dan por resultado "lo mismo". Pero en cualquier caso, el lógico que no echa de menos estas clarificaciones o las declara indiferentes no es un filósofo, pues se trata *de evidencias fundamentales sobre la estructura* de una lógica formal. Es patente que, sin tener claridad sobre su sentido fundamental, no pueden alcanzarse tampoco las grandes cuestiones que deben plantearse a la lógica y a su función filosófica, dentro de la idea de una filosofía universal.

Para concluir, notemos aún que la *tarea de una ontología formal* también puede plantearse *directamente, desde luego, sin partir de la idea de una teoría de la ciencia*. Entonces, su pregunta es: ¿qué puede enunciarse dentro de la región vacía "objeto en general"? Con esa generalidad formal están a nuestra disposición, pura-

mente *a priori*, las configuraciones sintácticas mediante las cuales pueden concebirse nuevas entidades categoriales, producidas a partir de un objeto cualquiera ("algo en general") concebido como algo ya dado. Así llegaremos a distinguir también producciones posibles que procuran menciones meramente distintas, pero que, por ser contradictorias, no pueden conducir a los objetos posibles mismos. Entonces surge patentemente toda la *mathesis*. Pero *más tarde* podemos aclararnos en cualquier momento la significación epistemológica de esa ontología; en efecto, cada ciencia va en busca del "ser verdadero" relativo a su esfera, esto es, de las entidades categoriales cuyas formas —si se trata de una ciencia auténtica— deben estar sometidas a las formas posibles de la ontología formal.

SEGUNDA SECCIÓN

DE LA LÓGICA FORMAL A LA LÓGICA TRASCENDENTAL

I. EL PSICOLOGISMO Y LA FUNDAMENTACIÓN TRASCENDENTAL DE LA LÓGICA

§ 55. *Con la elaboración de la lógica en cuanto lógica formal objetiva, ¿se ha realizado ya la idea de una teoría de la ciencia también puramente formal?*

En la primera parte de nuestra investigación hemos expuesto el sentido que la analítica aristotélica le había trazado a la lógica formal tradicional. Ésta se nos ha presentado como una ciencia plenamente acabada. Hemos puesto en claro la nítida delimitación esencial de su esfera, así como la estratificación de las distintas disciplinas que se encuentran ligadas *a priori* en ella por una fundamentación recíproca. Hemos comprendido también sus temas correlativos y por ende equivalentes, como apofántica formal y ontología formal; ello nos permite hablar de una lógica *única*, que ha de tratarse según dos actitudes.

Podría parecer ahora que, en cuanto filósofos, ya hubiéramos terminado con esa lógica y que podríamos dejar su elaboración teórica a los matemáticos, quienes ya han trabajado en ella sin preocuparse por las necesidades cognoscitivas de los filósofos. Podría parecer, en consecuencia, que si tuviéramos aún que plantearnos tareas en cuanto lógicos, se trataría solamente de una ampliación de las ideas lógicas. La idea que nos guiaba en el comienzo era la de una teoría *a priori* y universal de la ciencia. Ésta debería tratar del *a priori* formal, en su sentido más amplio, de todas las ciencias en cuanto tales; es decir: debería tratar de lo que abarca a todas las ciencias con generalidad *a priori*, de lo que las mantiene necesariamente ligadas, en la medida en que sean en verdad ciencias.

En cualquier caso, la forma en el sentido de la lógica analítica o "formal" es de esa especie: toda ciencia produce formaciones

categoriales y está sometida a las leyes esenciales propias de su forma.

Podríamos preguntar ahora si esa teoría analítica-formal de la ciencia cumple la idea de una teoría de la ciencia en general, o si la teoría analítica-formal no debe completarse con una teoría *material* de la ciencia. Lo característico de la analítica, lo que determina su concepto formal, es en efecto lo siguiente: convertir los "núcleos" (las "materias de conocimiento"), que en los juicios y conocimientos posibles están ligados a determinadas esferas objetivas, en núcleos *cualesquiera* concebidos solamente con una identidad que debe conservarse: convertirlos en modos de "algo en general". Si en esos núcleos mantenidos en una generalidad vacía dejamos fluir de nuevo su contenido, ¿no obtendríamos acaso un *a priori* material, que tendría una significación epistemológica universal?

Determinemos el concepto de *a priori* analítico por la analítica formal, comprendida en pureza y con su plena extensión:[1] se plantea entonces la cuestión de un nuevo *a priori* "*sintético*", o —para expresarnos con mayor precisión— de un *a priori* "de los núcleos", material; *a priori universal* de tal especie *que reuniría en una totalidad todas las esferas particulares, a priori y materiales.* Con otras palabras, preguntamos: ¿no es por esencia todo ente, concebido como concreta y materialmente determinado y determinable, ente en un *universo de ser*, en un "mundo"? Tal como el término "por esencia" lo expresa, ¿no forma parte todo ente posible de su posible universo de ser? Por consiguiente, ¿no forma parte todo *a priori* material de un *a priori* universal: justamente del *a priori* que prescribe a un universo posible del ente su forma material *a priori*? Parece pues que ahora deberíamos ir derecho hacia una ontología propiamente dicha, hacia una ontología material, con la cual habría de completarse la ontología meramente analítica-formal.

No obstante, por natural que sea todo el curso de esos pensamientos, no podemos seguir todavía esta idea directriz que de nuevo nos acosa. Pues *no es el caso que efectivamente hayamos terminado ya con la analítica formal* (que hayamos terminado

[1] Lo que constituye, en cualquier caso, un concepto fundamental de lo analítico: el mismo que había delimitado en las *Logische Untersuchungen* (t. II, parte primera), la IIIª Investigación.

nosotros, en cuanto lógicos filósofos, y no en cuanto técnicos matemáticos); no es el caso, por lo tanto, que pensemos seriamente haber cumplido a satisfacción con la idea directriz de una teoría analítica-formal de la ciencia. ¿Acaso ya se ha logrado ésta perfectamente con nuestras anteriores investigaciones?

§ 56. *El reproche de psicologismo dirigido contra cualquier examen de las formaciones lógicas orientado subjetivamente*

Volvamos a la exigencia de que las investigaciones lógicas sean *bilaterales,* como expusimos en nuestras Consideraciones preliminares,[2] aunque sin haber aclarado suficientemente el sentido de la temática dirigida a la subjetividad. Habíamos expresado que esta exigencia tenía un carácter enteramente general y, por lo tanto, era válida también para la lógica primera en sí, la lógica analítica. Ahora están en cuestión *el sentido y la legitimidad de esta temática lógica dirigida a la subjetividad;* con otras palabras: esta temática no tendrá la pretensión de significar una disciplina lógica propia, que pueda separarse de la analítica dirigida a lo ideal objetivo.

Pero aquí se levanta, desde el comienzo, el fantasma del psicologismo. Contra la exigencia de investigaciones lógicas dirigidas a la subjetividad se suscitó una objeción, invocando el tomo I de mis *Logische Untersuchungen* (que tenía el significativo título de "Prolegómenos a una lógica *pura*"): el resultado de ese tomo debía ser eliminar radicalmente de los temas de la lógica todo psicologismo lógico, primero de la lógica tradicional, luego de la lógica ampliada a una *mathesis universalis* completa. El empirismo que se había vuelto dominante (antiplatonismo, conforme a su procedencia histórica) estaba ciego para la objetividad característica de todas las formaciones ideales; por doquiera trastocaba su valor, al modo psicologista, convirtiéndolas en otras tantas actualidades y habitualidades psíquicas. Lo mismo sucedía con las objetividades irreales por su propio sentido, que constituyen la esfera temática de la lógica: proposiciones enunciativas, juicios, verdades, deducciones, demostraciones, teorías y objetividades categoriales ya formadas que intervienen en ellas. Los juicios de que hablan las leyes de la lógica no son las vivencias de judicación

[2] *Cf. supra,* § 8.

(el juzgar), las verdades no son las vivencias de evidencia, las demostraciones no son el demostrar psíquico subjetivo, etcétera.

Así como la esfera propia de la teoría de los números (que pertenece, como sabemos, a la lógica) no tiene que ver con las vivencias de colegir y de contar, sino con los números; así como la teoría de los órdenes y de los números ordinales no tiene que ver con las vivencias de ordenar, sino con los órdenes mismos y con sus formas; así tampoco tiene que ver la silogística con las vivencias psíquicas de juzgar, de concluir. Lo mismo sucede con las demás ciencias objetivas. Nadie designaría como esfera de la ciencia natural las vivencias psíquicas de la experiencia y del pensar sobre la naturaleza, en vez de la naturaleza misma. En este punto no se sostenían los intentos psicologistas a los que sucumbió casi toda la lógica reciente. Por consiguiente, parece excluida toda temática dirigida a la subjetividad (que la mayoría de las veces se llamará sin más "psicológica"), tanto para la lógica como para cualquier otra ciencia objetiva (con excepción de la psicología humana y animal). Esta temática no corresponde a la esfera de la lógica sino justamente a la de la psicología.

¿Pero qué hay entonces de nuestra exigencia de incluir en la lógica investigaciones subjetivas? ¿No se encuentra en el mismo nivel que la exigencia correspondiente en todas las ciencias?

Poco después de la publicación de las *Logische Untersuchungen* ya se había suscitado este reproche: las necesarias investigaciones fenomenológicas, que aparecían bajo el título de "clarificación" de los conceptos fundamentales puramente lógicos y que intentó recoger el tomo II, desarrollándolas con mayor amplitud, significaban una recaída en el psicologismo.

Es sorprendente que los "Prolegómenos a una lógica pura" hayan sido considerados como una simple eliminación del psicologismo, sin observar que en ninguna parte se hablaba de psicologismo a secas (como error epistemológico *universal*), sino de un *psicologismo con un sentido enteramente peculiar*: precisamente de la psicologización de las formaciones significativas irreales que constituyen el tema de la lógica. Yo mismo no pude superar completamente en aquella época la oscuridad, aún hoy general, acerca de ese problema del psicologismo epistemológico que atañe al sentido fundamental de toda la filosofía trascendental (incluida en ella la llamada teoría del conocimiento); con todo, precisamente las investigaciones "fenomenológicas" del tomo II, por cuanto allanaban el camino de una fenomenología trascendental, franqueaban a la vez el necesario acceso al planteamiento y a la

superación radical del problema del psicologismo trascendental. Más adelante intentaremos las clarificaciones que se refieren a estos problemas.[3]

Es pues muy necesario ahora ahondar otra vez en el *problema particular del psicologismo,* con mayor precisión que los "Prolegómenos". Pero no queremos atarnos a las exposiciones anteriores, que en determinados puntos necesitan mejorarse; queremos darle una forma más pura al problema, plantearlo también en un contexto más general que nos conduzca a la clarificación del sentido necesario de una lógica "bilateral", de una lógica filosófica en sentido auténtico. Pues nuestro propósito capital tiende a mostrar que una lógica dirigida directamente a su peculiar esfera temática y cuya actividad sólo se ocupa de conocer esta esfera, permanece sumida en una ingenuidad que le obstruye acceder a la primacía filosófica de una comprensión radical y de una justificación fundamental de sí misma, o lo que es igual, a la primacía de la perfecta cientificidad: para cumplir con esta primacía existe la filosofía, ante todo la filosofía como teoría de la ciencia.

§ 57. *Psicologismo lógico e idealismo lógico*

a) *Motivos para sostener ese psicologismo*

Ya antes hablamos[4] de la dificultad de separar de la subjetividad psicológica las formaciones psíquicas que integran el dominio temático de la lógica; dificultad de considerar los juicios —también por ende los conjuntos, los números, etcétera— como algo distinto de acontecimientos psíquicos en el hombre que juzga. Lo que en la acción de juzgar surge originalmente en forma de sujetos y predicados, de premisas y conclusiones, etcétera, se presenta término por término en el campo de conciencia del sujeto juzgante. No es nada ajeno a lo psíquico, nada semejante a un proceso físico, a alguna formación física que resultara de una actividad física. Por lo contrario, en la actividad psíquica misma que transcurre como vivencia consciente, sin estar separados, sin estar fuera sino dentro de ella, se presentan los términos del juicio y

[3] *Cf. infra,* cap. VI, particularmente § 99. Remitamos también de antemano a dilucidaciones próximas, en publicaciones que pronto habrán de seguir a ésta.

[4] *Cf. supra,* § 10.

las formaciones judicativas en su conjunto. Quienes han desviado su camino por culpa del empirismo inglés ni siquiera llegan a establecer una separación entre la vivencia del sujeto juzgante y la formación misma que, término por término, toma forma "en ella". Lo que sucede con las acciones mentales originalmente productoras, sucede también con los modos secundarios del pensar, esto es, con las ocurrencias confusas y demás menciones "carentes de distinción" (lo mismo acontece con los modos paralelos de conciencia racional, los de la "afectividad", y sus correspondientes modos secundarios). Esos pensamientos confusos se presentan en la misma conciencia pensante confusa y no como elementos externos a ella. ¿Cómo habría rebasado la lógica entonces el campo de los "fenómenos psíquicos", de los "fenómenos de la experiencia interna"? Según lo anterior, todos los datos lógicos serían acontecimientos reales de la esfera psicológica; en cuanto tales, estarían inequívocamente determinados —conforme a la opinión corriente— dentro de las conexiones generales de causalidad propias del mundo real y habrían de explicarse según leyes causales.

Con todo, podemos prescindir de este último punto. El problema capital es ahora la *equiparación de las formaciones de juicio* (naturalmente también de todas las formaciones semejantes de actos racionales en general) *con fenómenos de la experiencia interna.* Esta equiparación se funda en que dichas formaciones se presentan "en el interior" del acto mismo de conciencia. Así, conceptos, juicios, deducciones, demostraciones, teorías serían acontecimientos psíquicos; y la lógica —como había dicho J. Stuart Mill— sería una "parte o rama de la psicología". Justamente en esta concepción aparentemente tan esclarecedora, reside el *psicologismo lógico.*

b) *La idealidad de las formaciones lógicas consistiría en su presentación irreal en la esfera psíquica lógica*

En contra de la concepción psicologista, decimos nosotros: es una evidencia original que los juicios, deducciones, etcétera, formados en actos reiterados, iguales o semejantes entre sí, no son meramente iguales o semejantes, sino que son *los mismos* juicios, raciocinios, etcétera, *numéricamente idénticos.* Su "presentación" en el campo de la conciencia es variada. Los respectivos procesos

mentales que los forman son temporales (considerados como procesos psíquicos reales de hombres reales, son temporales y objetivos), son los unos exteriores a los otros, individualmente distintos y separados entre sí. Mas no sucede lo mismo con los pensamientos pensados en el pensar. Es cierto que no se presentan en la conciencia como algo "externo" a ella. Pues justamente no son objetos reales, espaciales, sino formaciones irreales del espíritu, cuya esencia característica excluye la extensión espacial, la propiedad original de la locación y la movilidad. Como otras formaciones del espíritu, admiten empero una corporalización física; en este caso mediante los signos sensibles del lenguaje; adquieren así una existencia espacial secundaria (la que corresponde a la expresión oral o escrita). Cualquier especie de irrealidad, cuyos casos particulares son la idealidad de las significaciones y la idealidad de la esencia genérica o de la especie (que hay que distinguir de la anterior), [5] tiene sus modos de participar en la realidad. Mas esto en nada cambia la distinción fundamental entre lo real y lo irreal.

Pero ahora resultan imprescindibles clarificaciones que ahonden más en este problema. Por el estudio y la comparación entre las evidencias de lo real y de lo irreal podrá comprenderse la similitud general de todas las objetividades en cuanto objetividades.

§ 58. *La evidencia de los objetos ideales es análoga a la de los objetos individuales*

La evidencia de los objetos irreales, de los objetos ideales en su sentido más amplio, es enteramente análoga, por su operación, a la evidencia propia de la llamada experiencia interna y externa; aunque sólo a esta última se la crea capaz —sin más razón que un prejuicio— de efectuar una objetivización original. La identidad de algo ideal y, por ende, de su *carácter objetivo*, tiene que "verse" directamente (si comprendemos la palabra "experiencia" en su sentido amplio: tiene que experimentarse directamente),

[5] Mis estudios lógicos, próximos a publicarse, aportarán las exposiciones que fundamenten esta distinción que aún no habían hecho los "Prolegómenos". [Dichos estudios no llegaron a publicarse en vida del autor. Probablemente formaron parte de los materiales utilizados por Ludwig Landgrebe para la redacción de *Erfahrung und Urteil* (*Experiencia y juicio*) publicado después de la muerte de Husserl, en 1948. (N. del T.)]

con la misma originalidad que la identidad de un objeto ordinario de experiencia, por ejemplo, un objeto de la experiencia natural o un objeto de la experiencia inmanente integrado por cualesquiera datos psíquicos. En la síntesis de repetidas experiencias, primero en la continua variación de la percepción momentánea, en retención y protención, luego en las rememoraciones posibles susceptibles de repetirse a voluntad, tiene lugar una conciencia de algo idéntico, una "experiencia" de esa identidad. Esta posibilidad original de identificación corresponde, como correlato esencial, al sentido de *cualquier* objeto de *experiencia*, tanto en sentido ordinario como en sentido estricto; el sentido de "experiencia" se determina como la *aprehensión y posesión evidentes* de un dato *individual* (inmanente o real) *"él mismo"*.

De la misma manera decimos que es inherente al sentido de un objeto *irreal* su correspondiente posibilidad de ser identificado gracias a sus propios modos de aprehensión y posesión del objeto "mismo". Esta operación es efectivamente semejante a una "experiencia"; sólo que un objeto de esta especie *no está individualizado por una temporalidad que le sea original.*[6]

La *posibilidad del engaño* también es inherente a la evidencia de la experiencia y no cancela su operación ni su carácter fundamental; aunque la conciencia evidente del engaño "cancele" la respectiva experiencia o evidencia singular. Se trata de la evidencia de una nueva experiencia, en la cual la experiencia antes incontestada sufre la modificación de creencia propia de la cancelación, de la supresión, y sólo así puede sufrirla. En esa modificación ya está presupuesta siempre, por lo tanto, una evidencia de experiencia. La "desaparición" consciente de un engaño, con la originalidad del "*ver* ahora que es una ilusión", es ella misma una especie de evidencia: es la experiencia de la nulidad de algo experimentado, o de la "cancelación" de una evidencia de experiencia (antes no modificada). Lo mismo sucede con *cualquier* evidencia o con cualquier "experiencia" en sentido amplio. Hasta una evidencia que se presenta de modo apodíctico puede revelarse un engaño y presupone, por lo tanto, otra evidencia semejante contra la cual "se estrella".

[6] Las objetividades irreales pueden muy bien aceptar una referencia extraesencial al tiempo, así como una referencia al espacio y una realización no menos extraesenciales.

§ 59. *Generalidades acerca de la evidencia como darse las cosas mismas*

La dificultad constante que podría resentirse en esta exposición radica únicamente en la interpretación usual, fundamentalmente errónea, de la evidencia; ésta se debe a la falta de un análisis fenomenológico serio de la operación que recorre todas las formas de la evidencia. Ocurre así que se entienda el concepto de *evidencia en el sentido de una apodicticidad absoluta,* de una absoluta seguridad frente a los engaños: apodicticidad que, de modo inconcebible, se atribuye a una evidencia singular arrancada del contexto concreto, unitario por esencia, del vivir subjetivo. Se toma esa apodicticidad por un criterio absoluto de verdad, al cual estaría sometida no sólo toda evidencia externa, sino también propiamente la evidencia interna. Si recurrimos, mediante una especie de suplantación sensualista, a los llamados sentimientos de evidencia —incapaces de exponer la evidencia como una intencionalidad en funciones—, resulta un milagro, incluso en el fondo un contrasentido, que la evidencia alcance —como se pretende— la verdad misma.

Contra estas exposiciones no puede proponérsenos, como ejemplo en contrario, la famosa evidencia de la "percepción interna". Pues —volveremos a hablar de este asunto—[7] al darse el "percepto inmanente" mismo, en esta percepción sólo se da el primer nivel de un objeto, y no un objeto en sentido propio. La *sola* percepción no es una operación plenamente objetivante, si ha de entenderse por ella la aprehensión de un *objeto* mismo. Consideramos a la percepción interna como aprehensión del objeto mismo solamente porque tácitamente tenemos en cuenta la rememoración posible, susceptible de repetirse a voluntad. Al actualizarse, esa rememoración procura por vez primera la certeza original, en el pleno sentido del término, de un *objeto* subjetivo llamado dato psíquico: objeto al cual podemos volver "una y otra vez" y que podemos reconocer como el mismo objeto, reactualizándolo. Naturalmente, la referencia intencional que acompaña esta "*síntesis de la recognición*" desempeña también un papel semejante respecto de todas las objetividades externas;

[7] *Cf. infra,* § 107.

mas no debe decirse por ello que toda la operación de la experiencia externa consista en dicha síntesis.

Como mostraron las exposiciones anteriores, la evidencia designa la *operación intencional de darse las cosas mismas.* Con mayor precisión: es la forma general por excelencia de la "intencionalidad", de la "conciencia de algo"; en ella la objetividad está ante la conciencia a modo de algo aprehendido, visto "ello mismo"; de suerte que la conciencia está con el objeto mismo. También podemos decir que la evidencia es la conciencia primordial: aprehendo *"la cosa misma", originaliter;* en contraste, por ejemplo, con su aprehensión en imagen o con las demás menciones intuitivas o vacías.

Con todo, hay que señalar en seguida que la evidencia tiene *varios* modos de originalidad. El *modo primordial de darse las cosas mismas* es la *percepción.* Para mí, en cuanto percipiente, estar el objeto con la conciencia es estar yo ahora con el objeto: yo mismo estoy con el percepto. Un modo de darse las cosas mismas, producto de una variación intencional de complicada estructura, es el recuerdo; no el recuerdo que se presenta vacío, sino el que realiza *otra vez* la "cosa misma": la rememoración clara. Es inherente a su condición fenomenológica ser en sí misma conciencia "reproductora", conciencia del objeto mismo en cuanto es mi objeto pasado; con otras palabras: conciencia del objeto en cuanto fue percibido por mí (por el mismo yo, aunque reproducido bajo el modo de "pasado"); yo (el yo actual, presente) estoy "otra vez" ahora con ese objeto, con él mismo.

Mas lo anterior podría inducirnos en error;[8] notemos que la variación del darse las cosas mismas en la percepción y la rememoración, desempeña un papel muy distinto según se trate de objetividades *reales* o de objetividades *ideales.* Esta diferencia está ligada a la circunstancia de que las *últimas no tienen un sitio temporal ligado a ellas, que las individualice.* Gracias a un mero cambio de actitud, por esencia siempre posible, cualquier rememoración clara, explícita, de una especie ideal, se transforma en una percepción; lo cual está excluido, naturalmente, de los objetos individualizados en el tiempo.

[8] Como me sucedió a mí mismo en la época de las *Logische Untersuchungen.*

A la caracterización usual de la evidencia oponemos nuestra caracterización general, no como una nueva "teoría", no como una atractiva interpretación que primero habría que poner a prueba quien sabe cómo (en último término mediante experimentos mentales). La proponemos, antes bien, como una evidencia de nivel superior, que hay que obtener desarrollando fenomenológicamente cualquier experiencia y cualquier "intelección" efectivamente efectuada (que sin razón se distingue por principio de las comúnmente llamadas "experiencias"). Por su parte, la operación de esta evidencia de nivel superior ha de exponerse y comprenderse a su vez gracias a una evidencia de tercer nivel, y así *in infinitum. Solamente viendo, puedo exponer lo que propiamente está ante mí en un acto de ver*; tengo que llevar al cabo, *viendo, una explicación de la esencia propia de este ver.*

Cualquier conciencia que dé las cosas mismas, justamente porque da su objeto tal como es él mismo, puede fundar la corrección, la legitimidad de una conciencia diferente, de una mención meramente oscura o aun confusa, de una mención intuitiva pero meramente imaginaria, o de alguna otra mención que no dé las cosas mismas; puede fundarla, como ya tuvimos que describirlo antes,[9] bajo la forma de una *adecuación sintética* a las "cosas mismas", o en el caso de la falta de corrección, bajo la forma de una inadecuación, con evidencia de una nulidad. En esta medida, el acto de darse las cosas mismas, los actos que procuran evidente legitimidad son *fundaciones primordiales* creadoras de *legitimidad*, fundaciones de la verdad como corrección:[10] justamente porque constituyen originalmente las respectivas objetividades tal como son para nosotros, porque fundan originalmente su ser y su sentido. De igual manera, las inadecuaciones originales, en cuanto actos de darse la nulidad misma, son fundaciones primordiales de la falsedad, de la carencia de legitimidad en cuanto incorrección (con un cambio de la *positio*: fundaciones de la verdad de la nulidad, de la incorrección). Por ellas no se constituye una simple objetividad, es decir, una objetividad existente, sino que, sobre la base de la objetividad mencionada, se constituye la supresión de esa "mención", esto es, su no ser.

[9] *Cf.* § 44, β.
[10] *Cf.* § 46.

§ 60. *Las leyes fundamentales de la intencionalidad y la función universal de la evidencia*

Ya mencionamos antes que el acto de darse las cosas mismas, como cualquier vivencia intencional singular, es una *función* en el contexto universal de la conciencia. Su operación no está pues conclusa en su singularidad; tampoco lo está como acto de darse las cosas mismas, como evidencia, por cuanto su intencionalidad propia puede implícitamente "exigir" ulteriores actos de darse las cosas mismas, puede "remitir" a ellos para consumar su operación objetivante. Volvamos nuestra mirada a los caracteres universales de la vida de conciencia, para apropiarnos un conocimiento significativo referente a toda evidencia:

Intencionalidad en general —vivencia de tener conciencia de algo— *y evidencia, intencionalidad del acto de darse las cosas mismas,* son *conceptos que por esencia se corresponden.* Limitémonos a la conciencia "posicional". En lo que respecta a la conciencia "neutral" todo lo que expondremos ahora se modifica, en forma fácilmente comprensible; frente a la evidencia se presenta entonces su modificación de "como si", lo mismo sucede frente a la adecuación, etcétera. Como *leyes fundamentales de la intencionalidad,* tenemos:

Cualquier conciencia de algo forma parte *a priori* de una multiplicidad de modos posibles de conciencia, abierta al infinito, que pueden vincularse sintéticamente en *una* conciencia, en cuanto conciencia de "*lo mismo*"; dicha vinculación se efectúa en la forma de unidad propia del acto de dar validez conjuntamente a todos esos modos (*con-positio*). De esta multiplicidad forman parte también por esencia los modos de una *conciencia* múltiple *de evidencia,* que se sitúan en ella en su nivel correspondiente. Y esta conciencia de evidencia es una de dos: o bien posesión evidente de la cosa misma, o bien de otra cosa que cancela con evidencia la anterior.

Así, *la evidencia es un modo universal de la intencionalidad referido a la vida de conciencia en su conjunto*; gracias a ella la conciencia tiene una *estructura teleológica universal,* una inclinación a la "razón" y aun una tendencia continua hacia ella; tiende, en efecto, a comprobar la corrección (y luego a adquirirla

habitualmente) y a suprimir las incorrecciones (con lo que dejan de tenerse por haberes adquiridos).

No sólo respecto de esta función teleológica universal es la evidencia un tema de investigaciones amplias y difíciles. Dichas investigaciones conciernen también a las propiedades generales de la evidencia en cuanto vivencia singular; general es la propiedad, antes mencionada, de que esté incluida en toda conciencia evidente de objeto una referencia intencional a una síntesis de recognición. Conciernen además a los modos originales de la evidencia y a sus funciones y, por fin, a las distintas regiones y categorías de objetividades. En efecto, al caracterizar la evidencia como darse un objeto él mismo (o desde la perspectiva del sujeto, como poseer el objeto mismo), designamos una propiedad general referida de igual modo a todas las objetividades, mas no quisimos decir con ello que la estructura de la evidencia fuera igual en todos los casos.

La categoría de objetividad y la categoría de evidencia son correlatos. A toda especie fundamental de objetividades —en cuanto unidades intencionales que se mantienen en una síntesis intencional y que, en último término, son unidades de una "experiencia" posible— *corresponde una especie fundamental de "experiencia" evidente*; corresponde asimismo una especie fundamental de estilo de evidencia, indicada intencionalmente en la mayor o menor perfección de la posesión de las cosas mismas.

Suscítase así la gran *tarea* de investigar a fondo todos estos modos de evidencia, de explicar las complicadísimas operaciones en las que *se muestra* la objetividad *misma*, de modo perfecto o imperfecto: operaciones que resultan compatibles al concurrir en una síntesis y que siempre remiten a otras nuevas. Hablar con superficialidad de la evidencia y de la "confianza que la razón tiene en sí misma" no conduce a nada en este punto. Y aferrarse a la tradición que, por motivos ha mucho olvidados o en cualquier caso nunca aclarados, reduce la evidencia a una intelección apodíctica, absolutamente indudable y, por así decirlo, absolutamente acabada, significa cerrarse a la comprensión de toda operación científica. La ciencia natural, por ejemplo, *tiene* que elaborarse a partir de la *experiencia externa*, sólo porque esta experiencia es justamente el *modo de poseer los objetos mismos de la naturaleza*; por lo tanto, sin ella no podría concebirse ningún objeto al que se dirigiera la men-

ción de cosas naturales (espaciales). Asimismo, sólo porque la experiencia imperfecta es, pese a todo, experiencia, conciencia de poseer las cosas mismas, puede la experiencia regirse por la experiencia y rectificarse mediante la experiencia. Justamente, por la misma razón es un error también concluir una crítica de la experiencia sensible, que mostraría naturalmente su imperfección fundamental (¡esto es, su propiedad de remitirse a otras experiencias!), rechazándola y recurriendo en seguida, para salir de apuros, a hipótesis y deducciones indirectas, que de paso echarían mano al fantasma de un "en sí" trascendente (trascendencia que es un contrasentido). Todas las teorías del realismo trascendental, que a partir de la esfera "inmanente" de la experiencia puramente "interna" concluyen una trascendencia extrapsíquica, se deben a su ceguera para la propiedad característica de la experiencia "externa": ésta sólo puede ser el fundamento de teorías científicas si es una operación que dé las cosas mismas.

No me parece que se haya concedido suficiente atención a la clarificación de la evidencia y de todas las relaciones correspondientes entre mera "*intención*" y "*cumplimiento*", desarrollada por vez primera en la segunda parte de las *Logische Untersuchungen* y profundizada en mis *Ideen*. Necesita, a buen seguro, perfeccionarse; con todo, creo ver en esta primera clarificación un progreso decisivo de la fenomenología frente a las filosofías del pasado. Estoy firmemente convencido de que sólo gracias a la intelección, suscitada por esa clarificación, de la esencia y de la problemática peculiar de la evidencia, ha sido posible una filosofía trascendental (una "crítica de la razón") en verdad científica, y en el fondo también una psicología en verdad científica; con tal de concebir esta última medularmente como ciencia de la esencia propia de lo psíquico, tal como reside en la *intencionalidad* (según lo descubrió Brentano). La nueva doctrina tiene sin duda el inconveniente de que la invocación a la evidencia deja de ser, por así decirlo, un truco de la argumentación epistemológica y plantea, por lo tanto, un ámbito inmenso de tareas que pueden aprehenderse y resolverse con evidencia; en último término plantea las tareas de la constitución fenomenológica: sobre ellas darán mayores explicaciones los capítulos VI y VII.

§ 61. *La evidencia en general en función de todos los objetos, reales o irreales, en cuanto unidades sintéticas*

Volvamos ahora de nuevo a las objetividades irreales, particularmente a las de la esfera lógica-analítica: en la primera parte

conocimos las evidencias que justifican o dan esas objetividades, en sus distintos estratos. Esas evidencias son las correspondientes "experiencias" de las objetividades irreales de cada estrato. Tienen la *propiedad esencial de toda experiencia* o evidencia en general; es la siguiente: con la repetición de las vivencias subjetivas, con la sucesión y síntesis de distintas experiencias de lo mismo, hacen visible con evidencia algo *numéricamente idéntico y no sólo igual*: el objeto; éste es experimentado así varias veces o, podemos decir también, "*se presenta*" *varias veces* en el campo de la conciencia (conforme a su posibilidad ideal: se presenta infinitud de veces). Si sustituimos las objetividades ideales por los acontecimientos temporales de la vida de conciencia en los que "se presentan", deberíamos hacer lo mismo, para ser consecuentes, con los datos de experiencia. Así, los datos psíquicos de la experiencia "interna" son experimentados como datos temporales inmanentes, como datos intencionalmente idénticos en la corriente de los modos temporales subjetivos. Deberíamos atribuirles, por lo tanto, las conexiones constituyentes inmanentes de la "conciencia original del tiempo".[11]

Con todo, lo que constituye la identidad en la experiencia externa es más accesible. También los objetos físicos se presentan "en el campo de la conciencia"; por lo general no lo hacen de otro modo que los objetos ideales; es decir: se presentan como unidades intencionales, bajo el modo de lo "dado ello mismo", en la corriente de los múltiples modos de aparecer, que se levantan los unos sobre los otros. Al presentarse dentro de las vivencias de experiencia, son inmanentes a ellas en un sentido preciso, diferente al sentido ordinario de la inmanencia de los contenidos ingredientes de las vivencias.

Si queremos comprender la operación de conciencia y en particular la de evidencia, no basta hablar —ni en este punto ni en ninguno— de la "dirección" de la conciencia hacia los objetos (particularmente de la conciencia de experiencia); ni basta, en cualquier caso, distinguir superficialmente entre experiencia externa, experiencia interna, ideación, etcétera. Hay que enfren-

[11] Acerca del análisis de la constitución de los datos temporales, *cf.* mis *Vorlesungen über Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* [*Lecciones sobre fenomenología de la conciencia interna del tiempo*], publicadas por M. Heidegger, *Jahrbuch für Philosophie und Phänomenologische Forschung*, t. IX. [Hay traducción al español en la Editorial Nova, Buenos Aires. (N. del T.)]

tarse, con una reflexión fenomenológica, a las *multiplicidades de conciencia* que caen bajo esas denominaciones, y descomponerlas estructuralmente. Hay que seguirlas luego a lo largo de sus *pasos sintéticos* y preguntar por su papel o función intencional, hasta llegar a las estructuras más elementales. Hay que explicar cómo, en la inmanencia de las multiplicidades vivenciales, en sus modos de aparecer cambiantes, *se constituye su dirección hacia el objeto y el objeto al cual* se dirigen; hay que explicar en qué consiste, *en la esfera visual de la experiencia sintética misma,* el objeto trascendente, en cuanto *polo de identidad inmanente a las vivencias singulares y sin embargo trascendente, en virtud de su identidad que rebasa esas vivencias.* Se trata de un acto de darse la cosa misma y, sin embargo, de un acto de darse algo "trascendente": un polo de identidad por lo pronto "*indeterminado*"; este polo de identidad se expone en "sus determinaciones" (que tienen a su vez una identidad ideal), al darse la forma sintética de "explicación" que prosigue continuamente. Pero *esta trascendencia es inherente a la esencia propia de la experiencia misma,* a modo de una de sus fundaciones originales. Sólo a ella le podemos preguntar lo que significa esta trascendencia; así como sólo recurriendo a la fundación primordial del derecho podemos preguntar lo que significa y demuestra un derecho de propiedad jurídico (pregunta que, por otra parte, es también de nuestra incumbencia).

Debemos poner pues en el centro de todas las reflexiones fundamentales este hecho obvio y de gran monta, pero tan descuidado: cualquier objeto (incluso, por ejemplo, un objeto físico) *sólo de los procesos vivenciales de experiencia extrae originalmente el sentido óntico* que le es peculiar (gracias al cual significa lo que significa en todos los modos posibles de conciencia); extrae su sentido, de procesos que justamente se caracterizan como modos de tener conciencia de "las cosas mismas", como apariciones de algo dado "ello mismo", como presentaciones de las cosas mismas ante la conciencia, acompañadas de certeza de su existencia (por ejemplo, presentaciones de objetos físicos). La *forma primordial* consiste entonces en *mostrarse a sí mismo presente* en la percepción, o *mostrarse a sí mismo "otra vez"* en la rememoración, bajo el modo de pasado.

La experiencia es la fundación primordial del ser para nosotros de los objetos, con el sentido objetivo que le corresponde. Es

patente que sucede enteramente lo mismo con los objetos *irreales*, tengan éstos el carácter ideal de lo específico, o el de un juicio, el de una sinfonía, etcétera. En todos los casos, también por ende en la experiencia externa, el darse evidente de las cosas mismas debe caracterizarse como un proceso de constitución, como una conformación del objeto de experiencia; se trata, por cierto, de una constitución primero limitada, pues el objeto reclama una existencia que rebasa además la multiplicidad de la experiencia actual; y también este aspecto de su sentido ontológico exige su dilucidación constitutiva; ésta resulta posible gracias a la intencionalidad implícita en la experiencia misma, que hay que descubrir en cada caso. En las síntesis continuas y discretas de múltiples experiencias, se construye "visiblemente", conforme a su esencia, el objeto de experiencia en cuanto tal: mostrándose, al cambiar, en facetas siempre nuevas, en aspectos esenciales siempre nuevos; la vida constructiva prescribe su curso posible a esos aspectos para que sean compatibles; de ella extraen éstos y extrae el objeto mismo (que sólo se muestra cambiando de esa manera) su sentido: los caracteres idénticos en las formaciones posibles y repetibles una vez realizadas. También aquí es evidente esa identidad; es evidente que el objeto no es el proceso de experiencia posible que efectivamente lo constituye, ni mucho menos la posibilidad evidente, ligada con este proceso, de repetirlo mediante actos de síntesis, como posibilidad del "yo puedo..."

§ 62. *El carácter ideal de todas las especies de objetividades frente a la conciencia constituyente. La falsa interpretación positivista de la naturaleza, como una especie de psicologismo.*

Por consiguiente, al sentido de cualquier objeto de experiencia, incluso de un objeto psíquico, le es inherente cierto *carácter ideal*; al contrario de los múltiples procesos "psíquicos", *separados* por su individualización temporal inmanente: procesos de las vivencias de experiencia o de la capacidad de tenerlas, procesos en fin del cobro de conciencia o de la capacidad de cobrar conciencia, aunque no tengan carácter de experiencias. Se trata del *carácter ideal general de toda unidad intencional* frente a las *multiplicidades* que la constituyen.

En eso consiste la *"trascendencia"* *de toda especie de objetividades respecto de la conciencia de ellas* (para decirlo de modo diferente pero ligado al anterior: respecto de la respectiva conciencia del yo, entendido como polo subjetivo de la conciencia). Si *distinguimos,* sin embargo, *los objetos inmanentes de los trascendentes,* sólo puede tratarse de una distinción *dentro* de ese concepto más amplio de trascendencia. Mas lo anterior en nada altera el hecho de que también el ser y el sentido de la trascendencia de lo real y, en su nivel superior, de lo real intersubjetivo (de lo objetivo por excelencia) se constituye exclusivamente en la esfera inmanente, en la esfera de las multiplicidades de conciencia; ni altera en nada el hecho de que la *trascendencia real es una forma particular de "idealidad",* mejor dicho, de *irrealidad psíquica:* una irrealidad que *se presenta ella misma* en la esfera puramente fenomenológica de la conciencia, o que puede presentarse en ella con todo lo que por esencia le corresponde; de tal modo que evidentemente no es un *elemento ingrediente de la conciencia o un aspecto de ella,* no es un dato psíquico ingrediente de las vivencias.

En conformidad a lo anterior, encontramos en el conocido tipo de *positivismo,* que también podemos llamar "humanismo", un *análogo exacto de la interpretación psicologista de las irrealidades lógicas* y de las demás irrealidades (podríamos decir: de la región ampliada de las ideas platónicas). Está representado, por ejemplo, por la filosofía de Mach y por la "filosofía del como si"; aunque de una manera que está muy a la zaga de Hume, en lo que respecta a la originalidad y hondura de su problemática. Para este positivismo, las cosas se reducen a complejos de datos psíquicos (de "sensaciones") regulados empíricamente; su identidad y por ende todo su sentido ontológico se convierten en una mera ficción. No sólo es una teoría falsa, enteramente ciega a las esencias fenomenológicas; también es un contrasentido, porque no ve que aun las ficciones tienen su especie de ser, su modo de evidencia, su modo de ser unidades de multiplicidades, e implican por ende el mismo problema que esa teoría debía descartar.

§ 63. *La actividad originalmente productora como acto de darse las formaciones lógicas mismas. El sentido de la expresión "producción"*

Hemos hablado a menudo de una *producción de las formaciones lógicas* en la conciencia. Tenemos que precavernos de un equívoco en esta expresión que, *mutatis mutandis*, afecta a toda expresión sobre constitución de objetividades.

Cuando hablamos de "producción" en cualquier otro contexto nos referimos a una esfera *real*. Entendemos por esa expresión una elaboración activa de cosas o procesos reales: algo real, que ya está ahí en el ámbito del mundo circundante, es manipulado, reorganizado o transformado de acuerdo con un fin. Pero en nuestro caso tenemos ante nosotros objetos *irreales* dados en procesos psíquicos reales; objetos irreales que tratamos y conformamos activamente de tal o cual manera, con una temática práctica dirigida a *ellos* y no a las *realidades psíquicas*. No es que menospreciemos el hecho de que también en este caso se efectúa *en verdad una actividad conformadora*, una acción, un estar dirigidos prácticamente hacia metas o fines; como si aquí no se produjera, en una actividad conforme a fines, algo nuevo, a partir de algo ya dado a la acción práctica. De hecho, *juzgar* (y, por su originalidad, de modo particular, naturalmente, juzgar cognoscitivo) *también es actuar*; aunque por principio no se trate de manipular cosas reales, por más obvio que sea que cualquier acción es también una realidad psíquica (una realidad objetiva, siempre que, en la actitud psicológica, tomemos la judicación por una actividad humana). Pero esa acción, desde su comienzo y en todas sus formaciones de diferentes niveles, tiene en su esfera temática exclusivamente irrealidades; al juzgar se constituye intencionalmente algo irreal. En la formación activa de nuevos juicios a partir de lo ya dado, estamos en verdad produciendo activamente. Igual que en cualquier acción, las metas de la acción, los nuevos juicios por producir están de antemano ante nuestra conciencia a modo de una anticipación vacía, de contenido aún indeterminado y en cualquier caso todavía sin cumplir: están como la meta a que tendemos y que debe realizarse al darse ella misma; están precisamente como el término de la acción que se va consumando paso por paso.

Aquí no se "manipulan" realidades: no vamos a volver sobre el sentido característico de las objetividades ideales; como dijimos, estamos ciertos de ellas, por su propia evidencia, de modo tan original como de las objetividades reales de experiencia. Por otra parte, tampoco vamos a volver sobre el hecho de que también ellas son objetivos producibles, metas finales y medios; y que son lo que son solamente "*a partir*" de una producción original. Lo cual no quiere decir, en modo alguno, que sean lo que son solamente *en* su producción original y *mientras* ella dure. Si son "en" su producción original, esto significa que en ella se presentan ante la conciencia como cierta intencionalidad en forma de *actividad espontánea*; se presentan al modo de lo dado *originalmente*. Este *modo de estar dadas a partir de la actividad original* no es más que *su propia especie de "percepción"*. O lo que es igual, la actividad originalmente productora es la *"evidencia" de esas idealidades*. La evidencia, entendida con plena generalidad, no es justamente más que el modo de conciencia que, construyéndose en una serie de niveles extraordinariamente complejos, ofrece su objetividad intencional a modo de lo originalmente dado. Esta actividad de conciencia que confiere evidencia (actividad espontánea difícil de investigar) es la "constitución original"; para hablar con mayor precisión: es la actividad que funda primordialmente las objetividades ideales de la especie lógica.

§ 64. *La primacía ontológica de los objetos reales frente a los objetos irreales*

Como conclusión de esta investigación, añadamos que muchas vehementes oposiciones que no ven bien nuestros descubrimientos fenomenológicos, se suscitan por una errónea comprensión del sentido de nuestra equiparación entre las objetividades ideales junto con las variantes categoriales de las realidades (como las situaciones objetivas) por una parte, y esas mismas realidades por la otra. Para nosotros se trataba simplemente de la legitimidad del *sentido más amplio de "objeto en general"* o "algo en general" y, *correlativamente, del sentido más general de evidencia* como darse las cosas mismas. En ningún respecto, salvo en la legítima subsunción de las ideas bajo el concepto de objeto y por ende bajo el concepto de sustrato de predicaciones posibles,

hay equiparación alguna entre las objetividades reales y las objetividades ideales, como puede comprenderse precisamente con nuestra doctrina. La *realidad tiene una primacía ontológica frente a cualquier irrealidad,* por cuanto todas las irrealidades están referidas, por esencia, a una realidad efectiva o posible. Considerar estas relaciones en todas sus facetas y adquirir un conocimiento sistemático del nexo total entre todos los entes efectivos o posibles, entre las realidades o irrealidades, conduce a los problemas filosóficos supremos: los de una ontología universal.

§ 65. *Concepto más general de psicologismo*

La extraordinaria ampliación y a la vez radicalización de la refutación del psicologismo lógico, que efectuamos en la anterior investigación, nos aportó también una extrema *generalización de la idea de psicologismo, en un sentido muy preciso* (que no es el único posible). Caracterizaremos este psicologismo por el hecho de que cualquier especie de objetividad susceptible de volverse evidente —o incluso todas las especies de objetividades, como acontece en la filosofía de Hume— quedan *psicologizadas,* porque se constituyen en la conciencia —como es obvio— y, por lo tanto, construyen su sentido ontológico en y para la subjetividad, ya sea mediante la experiencia o mediante otros modos de conciencia que se combinan con ella. Que queden "psicologizadas" quiere decir: su sentido objetivo, su *sentido como especie de objetos* con una esencia peculiar, queda *negado en provecho de las vivencias subjetivas,* de los datos de la temporalidad inmanente, psicológica.

Y no hace al caso que se consideren esos datos como datos irreales en el sentido de la *psicología* (de una ciencia de los hombres y animales en cuanto realidades objetivas), o bien como datos de una *subjetividad "trascendental"* (que precede a todas las realidades objetivas, aun a los sujetos humanos), como quiera que ésta se distinga de la subjetividad psicológica. En el último caso no importa tampoco que se consideren esos datos como un conjunto de sensaciones puestas de modo absoluto, o bien como vivencias intencionales en la unidad teleológica de un yo concreto y de una comunidad de yoes. De cualquier modo, la expresión "psicologismo" conviene mejor a cualquier interpre-

tación que transforme las objetividades en procesos propiamente psicológicos; lo cual debe atribuirse también al psicologismo en sentido *estricto*.

§ 66. *Idealismo psicologista e idealismo fenomenológico. Crítica analítica y crítica trascendental del conocimiento*

Este psicologismo, comprendido de un modo general y de propósito ambiguo, es el carácter fundamental de cualquier *falso "idealismo" (lucus a non lucendo!)*, como el de Berkeley o el de Hume. Con todo, rebasa con mucho el concepto ordinario que suele ligarse a la palabra "idealismo"; pues este concepto no suele tomar en cuenta precisamente las auténticas idealidades de la esfera *platónica* ampliada (en este punto hay que exceptuar, sin duda, al idealismo de Hume). Pero no se puede confundir este idealismo —como lo han hecho una y otra vez lectores superficiales de mis obras (incluso fenomenólogos)— con el *idealismo fenomenológico* elaborado por mí; éste cobra precisamente su *nuevo sentido, fundamentalmente distinto del anterior*, con la crítica radical del psicologismo, crítica que se funda en una clarificación fenomenológica de la evidencia.

Para caracterizar el idealismo fenomenológico pueden servir también las siguientes observaciones, ligadas a lo anterior:

Todo "ver", todo lo que se identifique con "evidencia" tiene su legitimidad propia: al igual que todo campo concluso de "experiencia" posible, considerado como *esfera* propia de una ciencia, como *tema* suyo en sentido *primario* y propio. Además, a cada campo de experiencia corresponde una *esfera temática secundaria*: la esfera de su *crítica*. Se trata de una crítica del conocimiento en un primer sentido: una crítica referida a los resultados ideales del conocimiento —los resultados de la teoría—; y en una dirección subjetiva, se trata de una crítica referida a lo ideal en un sentido correlativo del anterior: referida a las acciones (deducción, demostración) correspondientes a esas idealidades. Gracias a esta crítica, que podemos denominar *crítica analítica del conocimiento*, toda ciencia se pone en relación con la analítica, en cuanto ciencia universal de la teoría tomada con generalidad formal; se pone en relación también con la técnica analítica delimitada en conformidad con la ciencia en cuestión.

Por fin, toda ciencia tiene una *tercera esfera temática*, que también es esfera de la *crítica*, pero de una crítica *dirigida en otro sentido*. Concierne a la *subjetividad constituyente* que corresponde a cualquier esfera de ciencia y a cualquier operación científica que se ocupe de ella. Frente a la crítica de los datos previos, de las acciones y resultados que se presentan abiertamente en el campo de la conciencia, ahora tenemos que ver con una crítica del conocimiento de otra especie enteramente distinta: la crítica de los orígenes constitutivos del sentido posicional y de la legitimidad de dichos datos, es decir, la crítica de las *operaciones ocultas* en la actividad teórica e investigadora que se orienta directamente hacia una esfera de objetos. Es la crítica de la "*razón*" (como quiera que se la comprenda: psicológica o trascendentalmente), o —como podemos decir en contraposición a la crítica analítica del conocimiento— la *crítica trascendental del conocimiento*. Ésta atañe tanto a la lógica como a cualquier ciencia: lo cual habíamos afirmado ya en las "Consideraciones preliminares", bajo el título de "*bilateralidad*" de la temática de la lógica, aunque sin poder precisarlo tan claramente como ahora.

§ 67. *La objeción de psicologismo como incomprensión de la función lógica que necesariamente ejerce la crítica trascendental del conocimiento*

Como recordamos, la *objeción de psicologismo* se dirigió precisamente contra las *Logische Untersuchungen*; se basaba en que los "Prolegómenos" combatían el psicologismo y, sin embargo de ello, la segunda parte procedía a investigaciones sobre la subjetividad fenomenológica: investigaciones sobre las estructuras intencionales del enunciar y significar, sobre la representación y su contenido (sentido), la percepción y el sentido perceptivo, el juzgar y la situación objetiva mencionada, los actos categoriales y la constitución de las objetividades categoriales frente a los actos sensibles, la conciencia simbólica vacía frente a la intuitiva, las relaciones intencionales entre mera intención y cumplimiento, la conciencia de evidencia, la adecuación, la constitución del ser verdadero y de la verdad predicativa, etcétera. Indagaciones "psicológico-descriptivas" de esa especie, propias de la psicología del conocimiento, serían trasgresiones psicologistas a una lógica pura. Tal era la objeción; con todo, las indagaciones epistemológicas referidas a

todas las ciencias (también, por supuesto, a la lógica) no deberían rechazarse por ello. En todas partes gozan, en efecto, de alto prestigio. Pero corresponden —se decía— a una línea de pensamiento enteramente distinta; no pueden asumir por tarea el análisis intencional de la vida cognoscitiva concreta y efectivamente existente ni de la vida cognoscitiva posible. Tal cosa sería psicología y significaría un psicologismo epistemológico.

El sentido de esta crítica y de la concepción que la domina implica *separar ciencia y crítica de la razón*, conceder a la ciencia una existencia y una legitimidad propias, y concebir la crítica de la razón como una ciencia nueva, de dignidad superior, que está referida a todas las ciencias y, sin embargo, no es afectada por la legitimidad propia de esas ciencias. Así sucede, en efecto, con la lógica analítica; ésta tiene de antemano validez de norma absoluta, presupuesta por todo conocimiento racional. El valor de mi crítica del psicologismo lógico (y de todas las críticas semejantes, anteriores o posteriores) consistiría precisamente en la exposición de una lógica (analítica) pura como ciencia *autónoma*, semejante en esto a la geometría o a la ciencia natural, que debería separarse de toda psicología. Podría haber cuestiones de una crítica de la razón que se refieran a ella, mas éstas no tendrían por qué afectar su propio desarrollo ni podrían introducirse en la concreción de la vida lógica de la conciencia, pues eso sería psicología.

Frente a esa concepción, tengamos en cuenta por lo pronto que la lucha contra el psicologismo lógico no debía de hecho tener otro fin que el importantísimo de hacer visible la *esfera* característica de la lógica analítica con su pureza y su peculiaridad ideal, de liberarla de las confusiones y erróneas interpretaciones psicologizantes que desde sus comienzos la sujetaban y aún la sujetan. Su esfera: es decir, su campo temático, en un sentido primario y capital, semejante al que tiene cualquier ciencia. Lo cual no excluye, sin embargo, que secundariamente —como medio para conocer esa esfera— también se convirtiera en tema lo que no forma parte de esa esfera pero tiene una conexión esencial con ella. Esto sucede ya, como mencionamos antes, con el primer campo de la crítica "analítica", imprescindible en toda ciencia: el campo de la teoría de dicha ciencia, de los juicios referidos a su esfera, así como de sus correspondientes acciones ideales.

¿Y no debería suceder algo semejante con todo el campo de los actos intencionales, de los modos de aparecer, de los diversos mo-

dos de conciencia en los que ya está dada la esfera científica, sus objetos y sus conexiones objetivas? ¿No debería suceder lo mismo con los actos en los que intervienen intencionalmente toda la vida y el empeño teóricos referidos a la esfera, en los que se constituye intencionalmente la teoría y el ser científicamente verdadero de la esfera? ¿No debería ser éste, de hecho, el campo de una crítica necesaria para todas las ciencias, de una crítica trascendental (crítica necesaria para que sean ciencias auténticas)? Si se pudiera comprender con evidencia lo anterior y desarrollar el extenso campo de las tareas propias de esta última y profunda crítica, se haría naturalmente un servicio a la lógica; pues, en cuanto teoría de la ciencia, universal y no simplemente analítica (como mera *mathesis universalis*), la lógica estaría referida tanto a las ciencias auténticas según sus posibilidades esenciales generales, como a cualquier crítica acerca de ellas y de su autenticidad, también según sus caracteres generales esenciales. *La teoría general de la ciencia es eo ipso teoría general de la ciencia auténtica, en cuanto crítica esencialmente propia de la ciencia*, ya sea crítica de los juicios como formaciones, como componentes ideales de sus teorías ideales, o crítica de la vida intencional constituyente de su esfera y de su teoría.

Aquí no tenemos que preguntar por las críticas de la razón tradicionales o aún vigentes, cualesquiera que éstas sean, ni por sus paralizantes temores ante un examen concreto (proscrito bajo el rubro de "psicologismo") de la subjetividad cognoscitiva, temores ante cualquier intervención de la psicología en los exámenes epistemológicos. Preguntamos solamente por las características de la posibilidad esencial de una ciencia auténtica. Si la investigación constitutiva de la conciencia, dirigida a toda la teleología de las intencionalidades propias de la vida cognoscitiva, mostrara ser necesaria para hacer posible la autenticidad de las ciencias, tendríamos que concederle validez. Y si en este respecto tuviéramos aún que evitar un "psicologismo" (un psicologismo de otro sentido al que hemos tratado hasta ahora, aunque ligado con el anterior), eso tendría que derivarse del examen mismo de los requisitos de la lógica. Sin compromiso alguno, en las páginas siguientes llamaremos *fenomenológica* a la temática subjetiva, mejor dicho, intencional constitutiva, cuya función esencial aún tenemos que aclarar.

§ 68. *Previsión de las tareas ulteriores*

La cuestión por aclarar nos parece intrincada, porque la misma lógica es una ciencia, y en cuanto tal también ella necesitaría de una crítica semejante; por otra parte, en su relación con la amplia extensión de las ciencias posibles, debe ser la ciencia que tiene por tema esas investigaciones críticas subjetivas, necesarias para toda ciencia, aunque con una generalidad que concierne a todas las ciencias a la vez. Estos dos aspectos de la lógica no concuerdan sin más. Pues la lógica, la analítica formal —única delimitada hasta ahora con seguridad para nosotros— tiene por primera esfera temática las formas de las formaciones categoriales de juicios y objetos, y sólo por su extensión está referida a las formaciones de todas las ciencias, que caen bajo esas formas; así, estamos justamente frente a los problemas constitutivos característicos de la lógica: los que conciernen a la construcción subjetiva de las formas categoriales generales y, ante todo, los que conciernen a sus conceptos regionales supremos, tales como juicio en general, objetividad en general. Estos problemas también los toman en cuenta, por cierto, las ciencias particulares, mas sólo por intermedio de la lógica considerada como método de esas ciencias. Es decir, los toman en cuenta en la medida en que se muestre precisamente que la autenticidad de la ciencia sólo puede ser una autenticidad fundada en su normación consciente por los principios lógicos; en la medida en que —tal como anticipadamente afirmamos en la "Introducción" pero tendremos que fundamentar efectivamente más adelante— la lógica no sea sólo una ciencia especial al lado de las demás, sino también fundamento del método para toda ciencia posible en general.

En cualquier caso, después de todas las investigaciones efectuadas hasta ahora para lograr una clarificación radical y una seguridad crítica respecto de la esfera propia de la analítica y de las esferas que se distinguen en ella, nuestra próxima tarea es dirigir ante todo nuestras ulteriores investigaciones a *clarificar las investigaciones subjetivas que requiere esa analítica,* a clarificar también su necesidad. Las investigaciones requeridas, en consecuencia, para configurar la idea de una ontología formal, de una ontología real y por fin de una ontología absoluta, nos conducirán de por sí a la clarificación efectiva, aún pendiente, del auténtico sentido de un psicologismo trascendental; en este psicologismo no hemos

caído aún, en modo alguno, con fundar la lógica formal en investigaciones sobre la intencionalidad, ni con fundar las ciencias positivas en una teoría del conocimiento que recorre esas investigaciones.

II. CUESTIONES INICIALES DE LA PROBLEMÁTICA LÓGICA-TRASCENDENTAL: LOS PROBLEMAS DE LOS CONCEPTOS FUNDAMENTALES

§ 69. *Las formaciones lógicas dadas con evidencia directa. La tarea de convertir esa evidencia en tema de reflexión*

Pese a las falsas interpretaciones u ocultamientos de la esfera analítica, la lógica analítica existe desde hace mucho, incluso en una forma muy desarrollada por lo que respecta a las disciplinas matemático-formales en sentido estricto. No puede pues haber faltado evidencia en la construcción de las categorías lógicas y de sus formas diferenciadas; en todos los tiempos se ha tenido en particular aprecio su valor. No obstante, esa evidencia no es un modelo, ni mucho menos. Al usar esa palabra, expresamos a la vez que es menester examinar reflexivamente, analizar, transformar, depurar y mejorar esa evidencia —la evidencia en general— y que sólo entonces puede y debe tomarse por modelo, por norma.

En una *evidencia directa* están dadas, por lo pronto, las formaciones lógicas y sus formas generales; éstas son necesariamente lo primero. Mas ahora se requiere la *reflexión temática sobre dicha evidencia,* esto es, sobre la actividad formadora que se efectuaba de modo directo, con ingenuidad no temática. Se trata ahora de "clarificar" las formaciones y las formas generales (formaciones de nivel superior), por lo pronto solamente "dadas" con esa ingenuidad, para circunscribirlas, comprenderlas de modo correcto y asegurar su identidad frente a todas sus desviaciones y ocultamientos ingenuos; todo ello mediante la dilucidación de la intencionalidad que tiende originalmente a su sentido objetivo y lo realiza. Con otras palabras: en toda actividad operante hay intención y realización; podemos examinar esta actividad y sus componentes, podemos asegurarnos de la identidad entre la tendencia y

la realización que la cumple. En la tendencia y en la actividad ingenuas, puede desviarse la intención; lo mismo en la repetición ingenua y en cualquier otro modo de recurrir al término de la tendencia o de la realización anteriores. Igual sucede con la tematización que ocurre dentro del contexto de las acciones ingenuas del lógico. En la reflexión que transita de los temas directamente dados (que por esencia pueden desplazarse) a la actividad que los constituye, tendiendo hacia ellos y cumpliéndolos, preguntamos por dicha actividad; ésta permanecía antes oculta en los actos ingenuos o, como también podemos decir, permanecía "anónima"; sólo ahora se convierte en tema. Es decir: *le preguntamos a la evidencia* que se suscita entonces, *por la meta a que tiende* dicha actividad *y por lo que ya ha adquirido*; con esta evidencia de nivel superior, identificamos, fijamos o exploramos las variaciones posibles de las fluctuaciones temáticas antes inadvertidas; asimismo distinguimos las correspondientes tendencias y sus realizaciones, con otras palabras, las construcciones de conceptos lógicos que se desplazan.

§ 70. *El sentido de las clarificaciones requeridas como investigación constitutiva del origen*

a) *Desplazamiento de las tendencias intencionales y equívoco*

Sobre este punto, dícese a menudo (también yo lo he expresado así anteriormente) [1] que hay que precaverse *del peligro del equívoco*. Hay que observar, empero, que no se trata aquí de equívocos acuñados por el uso; de suerte que debiéramos y pudiéramos simplemente inquirir por las palabras y sus significaciones. Se trata más bien de *desplazamientos de la intencionalidad* y de su operación, internos y por lo tanto ligados y requeridos por nexos esenciales. Como consecuencia de dichos desplazamientos resulta el equívoco verbal; de modo que éste no puede resolverse con atenernos al lenguaje mismo y preguntar por las tendencias asociativas de las significaciones; sólo puede resolverse, sólo puede formularse como equívoco, preguntando reflexivamente por las tendencias intencionales y por la constitución original de formaciones, efectuada al realizar esas tendencias.

[1] *Cf.* por ejemplo, la Introducción a la segunda parte de las *Logische Untersuchungen*, 2ª y ulteriores ediciones, p. 7.

Una ilustración, mas también una ampliación de lo que acabamos de exponer, ofrecen todas las investigaciones que hemos emprendido con el fin de clarificar la esfera de la lógica. Es indudable que resultan imprescindibles para lograr una lógica en verdad científica. Pues, ¿cómo era posible una lógica semejante si la temática que originalmente le corresponde está sumida en la confusión? No sólo porque había que poner fin a la falsa interpretación psicologista, también en beneficio de la esfera lógica comprendida ya con pureza, eran menester estas difíciles investigaciones, únicas que podían poner en evidencia la triple estratificación de la lógica. Estas investigaciones tenían una *dirección enteramente fenomenológica-subjetiva*: se referían al contraste entre tres clases de actitudes en el juzgar; al variar éstas se alteraba la dirección de los actos de identificación real y posible (la dirección objetiva); ofrecían la demostración de tres clases de evidencias, de tres modos correspondientes de intención vacía y de cumplimiento y, por fin, de tres conceptos de juicio que se distinguen originalmente entre sí. Ahora se trata de un desplazamiento conceptual y de un equívoco que cometía el pensamiento del lógico, no por razones contingentes sino esenciales; este equívoco había de permanecer oculto porque él mismo formaba parte también de la unidad temática del pensamiento "directo" del lógico, dirigido a la crítica de los juicios bajo la norma de la verdad; mejor dicho: había de permanecer oculto porque la pregunta por las condiciones formales de posibilidad de los juicios verdaderos, tenía que formularse necesariamente en los diferentes niveles sistemáticos que nosotros distinguimos con los nombres de morfología de los juicios, teoría de la consecuencia y teoría de la verdad.

Ahora no se trata simplemente, como vemos, de una variación de sentido efectuada inadvertidamente, sino de otra variación enteramente especial y particularmente importante: *la variación es a la vez una trasposición y una coincidencia de sentidos*; lo último, por cuanto la unidad del juicio de nivel inferior se identifica también en el nivel superior, de modo que la nueva característica del nivel superior (por ejemplo, la distinción o autenticidad del juicio, o bien la plenitud de la evidencia) debe comprenderse en cada caso como predicado del juicio de nivel inferior. En la unidad del pensamiento lógico todas las unidades de los distintos niveles tienen sus funciones de pensamiento y de conocimiento; la actitud puede, por lo tanto, cambiar, y con ella el sentido de la

unidad que se mantiene por coincidencia y, sin embargo, varía una y otra vez. [2]

b) *Clarificación de los conceptos fundamentales que hay que distinguir en las disciplinas lógicas, en cuanto descubrimiento del método de construcción de los conceptos, subjetivo y oculto, y en cuanto crítica del mismo*

Así, el equívoco verbal en cierto modo es necesario por esencia; por otra parte, la lógica tiene una necesidad absoluta de resolverlo y dominarlo, de *distinguir fundamentalmente* entre las tres unidades de juicio y los *conceptos fundamentales* que se refieren a ellas; pues la lógica quiere tener constantemente a la vista sus esferas temáticas como esferas por principio distintas entre sí: así tiene que hacerlo, si es ciencia auténtica. Debe quedar claro para el lógico que los juicios en el sentido de la morfología son incapaces de dar fundamento a relaciones y consecuencias; en la morfología basta simplemente con la distinción de la secuencia rítmica de las indicaciones verbales, para que los juicios estén dados con evidencia. El lógico debe haberse aclarado que la mera oración bien comprendida verbalmente, comprendida explícitamente al aprehender determinada secuencia rítmica de las indicaciones simbólicas, es aprehendida como una unidad de "significación"; ésta es justamente unidad de una mera indicación rítmica; lo indicado es entonces el juicio en el segundo sentido: la nueva secuencia rítmica de la mención judicativa (de la mención de una situación objetiva) que se constituye en el juzgar propiamente dicho (en la acción categorial efectivamente ejecutada); esta mención judicativa, realizada ulteriormente, da cumplimiento a la secuencia rítmica simbólica. Y también debe haberse aclarado que, cuando la tendencia cognoscitiva atraviesa el juzgar, el juicio propiamente dicho, "distinto" o explícito, tiende en cuanto mención a la cosa misma que lo cumpla, a la situación objetiva "misma", a su sujeto y predicado "mismos", etcétera.

Mas todo esto debe saberlo porque forma parte de su método, porque para él no puede haber ninguna actividad ingenua, instintiva, oculta, porque tiene que dar cuenta de cualquier actividad y

[2] *Cf.* sobre este punto: *infra*, las clarificaciones más profundas del capítulo IV, sobre todo §§ 89 y 90.

de su operación, es decir: porque, en cuanto lógico, tiene que haber reflexionado, con fundamental generalidad, sobre el *método ingenuo* oculto y haberlo expuesto temáticamente, para desarrollar luego el *método lógico auténtico.* Este método, *el más original,* que crea juicios y formas judicativas lógicas, es esencialmente diferente en la morfología, en la teoría de la consecuencia y en la teoría de la verdad.

Del mismo modo, es patente que al lógico le son imprescindibles todas las demás investigaciones, dirigidas a la subjetividad, que antes hemos desarrollado; en ellas pusimos en claro el sentido correlativo de una apofántica y de una ontología formal, así como las características de una matemática pura y de una lógica matemática.

Todas estas investigaciones tienen el carácter de investigaciones fundamentales que *descubren y someten a crítica el método lógico original;* también podemos designarlas, sin duda: *indagaciones acerca del método por el cual se producen originalmente los "conceptos fundamentales" de la analítica,* con la evidencia que nos asegura que su esencia es idéntica y está al amparo de todo desplazamiento de sentido.

Los conceptos fundamentales siempre nos han sido familiares y han estado a nuestra entera disposición; en cuanto productos, han sido producidos y son producidos de nuevo, con renovada evidencia, dondequiera se suscite la necesidad de evidencia. Pero este "método" practicado de un modo ingenuo, aún no es un método auténtico. No hemos formado en cada caso esos conceptos, ni los formamos aún, *como si practicáramos un mero "análisis psicológico"*, una interpretación psicológica reflexiva. La indagación constitutiva sólo en sus comienzos es una reflexión de ese tipo y un descubrimiento progresivo del método practicado de hecho "inconscientemente". Al progresar, resulta *"crítica"*, esto es: *cumplimiento activo,* en distintas direcciones, fundado en la distinción sistemática entre las diferentes direcciones intencionales que se entremezclan en la unidad de la síntesis. Mas esto quiere decir que esa crítica es *constitución creadora* de las correspondientes objetividades, dadas ellas mismas en una unidad coherente; es creación de su esencia y de sus conceptos esenciales. Por razón de la correspondiente operación de fijación terminológica, esos conceptos deben persistir luego como adquisiciones habituales.

Todo análisis constitutivo es, en este respecto, creador; *las unidades constitutivas adquiridas por creación son normas; su adquisición creadora es ella misma método convertido en tema* y, en cuanto tal, norma para la futura praxis metódica habitual. El método lógico auténtico sólo es posible gracias a la indagación temática y a la elaboración, conforme a sus fines, del método practicado con ingenuidad.

§ 71. *Problemas acerca de los fundamentos de las ciencias e indagación constitutiva sobre el origen. La lógica llamada a dirigir las ciencias*

Lo anterior arroja de antemano alguna luz sobre los *problemas* muy discutidos *de los fundamentos* no sólo de la matemática sino de todas las ciencias objetivas. Respecto de la matemática formal, en cuanto es idéntica a la analítica misma, ya ha quedado decidido su sentido con las reflexiones efectuadas hasta ahora; la confusión usual en el planteamiento de sus problemas ha sido solventada. En todos lados, tanto en la problemática epistemológica como en otras, advertimos el absurdo que ya mencionamos repetidas veces: se toman las ciencias por algo que ya existe; como si la indagación de los fundamentos significara únicamente una clarificación ulterior o, en cualquier caso, una mejora de esas mismas ciencias, que no las alteraría en lo esencial. En verdad, las ciencias que tienen paradojas, que operan con conceptos fundamentales que no han sido creados por un trabajo de clarificación y crítica de sus orígenes, no son en modo alguno ciencias: con todo y sus ingeniosos logros, son meras técnicas teóricas.

Así, la creación de los conceptos fundamentales es de hecho, en sentido literal, una *operación de fundamentación* para todas las ciencias, como antes dijimos. Ante todo lo es para la *lógica,* la cual está llamada a ser el método fundamental de todas las ciencias, a abarcar todos sus métodos especiales en el *a priori* del método general y a regular conscientemente su configuración según principios. Sólo en una vida científica que se doblegue bajo el radicalismo de esta indagación, es posible la ciencia auténtica. Cómo podemos cumplir con ese radicalismo y, en caso de no poder hacerlo de modo absoluto, en qué grado podemos aproximarnos a él: esta cuestión debe ser —lo vemos de antemano— una parte capital de la elaboración creadora de los métodos, una parte principal de

un trabajo de lógica dirigido a la subjetividad. Con todo, ahora estamos aún en los comienzos, y el comienzo de estos comienzos es *trabajar sobre los conceptos fundamentales en sentido estricto*; éstos deben llevarse, desde la confusión y ambigüedad de su forma ingenua, a la firmeza y determinación propia de los conceptos científicos fundamentales, siguiendo un método determinado, que podrá reactualizarse y verificarse por ende en cualquier momento.

§ 72. *Las estructuras subjetivas como* a priori *correlativo del* a priori *objetivo. Tránsito a un nuevo nivel de crítica*

Las indagaciones descritas hasta ahora, propias de una lógica dirigida a la subjetividad, preguntan por estructuras subjetivas; es patente que estas estructuras no tienen con los correspondientes conceptos de la teoría lógica objetiva una correlación que dependa de la facticidad psicológica contingente. Designan *un a priori correlativo del a priori objetivo.* Es inconcebible, por ejemplo, que un proceso de evidencia en el que un juicio se dé explícitamente, tenga una estructura esencial diferente de la que muestra un análisis reflexivo. La generalización formalizadora, que transforma un juicio fáctico en una forma de juicio en general, es necesariamente —desde un punto de vista subjetivo— una generalización de la esencia; es una generalización formal —en un sentido correlativo— de la evidencia del juicio fáctico. De modo semejante, sucede lo mismo no sólo con todos los demás conceptos fundamentales de la lógica analítica pura, sino también con los correspondientes principios y leyes derivados de la teoría lógica. *A cada ley operativa de la morfología corresponde a priori una ley subjetiva relativa a la subjetividad constituyente,* una ley formal referida a todo sujeto juzgante concebible y a sus posibilidades subjetivas de formar juicios con otros juicios.

Los *conceptos fundamentales,* los conceptos lógicos primordiales son los *conceptos supremos de la esfera de la lógica* y de su estratificación en esferas parciales que funcionan sintéticamente. Al conformarlos, se efectúa una *primera crítica* de la lógica "directa", de la lógica necesariamente primera; a la vez, se efectúa una crítica de su *modo de conocimiento,* de su clase de método. Mas esta primera crítica y la primera conformación de los conceptos de la esfera, efectuada gracias a ella, ¿constituyen ya una crítica plena y total, prescindiendo de las nuevas indagaciones críticas que —según prevemos— serán necesarias para los conceptos ulteriores?

III. LOS PRESUPUESTOS IDEALIZANTES DE LA LÓGICA Y SU CRÍTICA CONSTITUTIVA

Después de percatarnos de la necesidad de nuestra primera serie de investigaciones críticas, pongámonos también en claro ahora su insuficiencia. Es menester ahora una crítica de la lógica analítica; por ella deberemos cobrar conciencia de una serie de *presupuestos idealizantes* con los que opera la lógica analítica, cual si fueran principios obvios, partiendo no de un método examinado temáticamente, sino de un método practicado ingenuamente; y nosotros habíamos asumido esos presupuestos sin darnos cuenta. Esta nueva crítica es continuación de la que practicamos en el primer nivel para dilucidar la triple estratificación de la lógica; supone, por lo tanto, esas investigaciones.

§ 73. *Presupuestos idealizantes de la analítica matemática como temas de la crítica constitutiva. La identidad ideal de las formaciones judicativas como problema constitutivo*

Consideremos por lo pronto la *analítica matemática pura* en su conjunto, la mera lógica de la consecuencia analítica de los juicios: se refiere, con sus formas generales, a la extensión infinita de los juicios posibles, *cuya identidad ideal presupone.*

Reflexionemos en qué medida podemos hablar aquí de un presupuesto y qué implica éste. Las formas son esencias generales ("conceptos") que se obtienen, con evidencia propia, a base de juicios tomados como ejemplos; estos mismos proceden de los modos de evidencia que hemos descrito. En cuanto vivencia, la intencionalidad del juzgar puede variar; pero si hablamos del *mismo* juicio, mantiene una unidad intencional: la dirección a uno y el mismo juicio que se da como idéntico en la evidencia: se da como el mismo juicio que primero era mención confusa y luego

se vuelve distinto. Todo lo que exponga la distinción, produciéndolo con su actividad peculiar, ya estaba "implicado" antes, en cuanto mencionado, en el juicio confuso; en último término, estaba implicado el juicio entero, si la distinción resulta perfecta.

Pero el juzgar "*confuso*", "vago" no es algo muerto y rígido; *ya* es un juzgar susceptible de variaciones; en él debe constituirse el mismo juicio —el mismo en el sentido de la morfología, que no precisa de una actividad de producción propiamente dicha— como una objetividad idéntica; se plantea entonces la cuestión: *¿qué nos asegura esa identidad?* A continuación hay que plantear la misma pregunta respecto del juicio que tiene la propiedad de ser "*distinto*". Sin duda, mientras permanezca viva la evidencia, tenemos el juicio como *un* juicio que se ofrece él mismo en las variaciones de las vivencias. Pero cuando progresa el proceso mental y *retornamos*, mediante enlaces sintéticos, a lo que antes se daba como *un* juicio, ese mismo juicio ya no es originalmente evidente: recobramos conciencia de él por intermedio de un rememoración que no es, en modo alguno, intuitiva. Una rememoración que lograra lo mismo que la intuición efectiva, propiamente dicha, ¿significaría la restitución de todos los pasos o momentos singulares del proceso original? E incluso si así fuera, esto es, si se restituyera una nueva evidencia, ¿es seguro que sería restitución de la evidencia anterior? Pensemos ahora en lo siguiente: los juicios, que fueron constituidos originalmente como unidades intencionales poseídas con evidencia viva, deben seguir teniendo validez de juicios que *en cualquier momento existen para nosotros*, objetos de los que podemos disponer en cualquier momento, convicciones que seguimos sosteniendo después de la primera constitución.

La lógica no se refiere a los datos de la mera evidencia actual sino a las formaciones *permanentes* fundadas primordialmente en ella, a las formaciones que podemos *una y otra vez reactualizar e identificar*, objetividades que estarán *presentes* en adelante, con las cuales podemos operar, aprehendiéndolas, concibiéndolas de nuevo; objetividades que, permaneciendo idénticas, podemos conformar de nuevo categorialmente, en formaciones siempre nuevas. En cada nivel tienen sus modos de identificarse con evidencia, en cada uno pueden volverse distintas, pueden ponerse en conexiones evidentes de consecuencia e inconsecuencia; o también, a partir de estas últimas, suprimiendo las inconsecuencias o trans-

formándolas, pueden producirse conexiones puras de consecuencia. Es patente que la lógica, con sus generalidades y leyes formales, presupone juicios, entidades categoriales de toda especie y nivel, *cuyo ser en sí persista idéntico.* Presupone algo obvio para cualquier sujeto y comunidad pensante: lo que yo haya dicho, lo he dicho: *de la identidad de mis menciones judicativas,* de mis convicciones, *puedo estar cierto en cualquier momento, por encima de todas las pausas que sufra mi pensamiento actual;* y puedo estar cierto con evidencia como estoy cierto de una *posesión* permanente de la que puedo disponer en cualquier momento.

Ahora bien, cualquiera conoce que puede haber ocasionales engaños en este punto, *desplazamientos* y *confusiones de las menciones;* pero cualquiera conoce también que puede *fijarse* un sentido vacilante y confuso y pueden reducirse juicios vagos a juicios distintos e identificables con precisión. Lo vago puede tener posibilidades variadas de determinación; si el sujeto pensante llega a una determinación, que puede identificar repetidamente y con evidencia, puede suceder que su fijación de la mención vaga (al decir: "menciono *esto*") signifique en el fondo una decisión voluntaria: "esto quiero reconocer en adelante por mi mención". Pero no puede ocurrir en este caso una decisión arbitraria meramente momentánea que cambiare de nuevo ulteriormente. Si el sujeto que hace una demostración recurre, en la secuencia demostrativa, a un juicio anterior, tiene que tratarse efectivamente del mismo juicio.

La lógica tradicional y la matemática que formula teorías de modo ingenuo y directo no se preocupan mucho por esta cuestión. *Presuponen* que al través del pensamiento correcto persiste una identidad: identidad de los objetos en la actitud óntica, identidad de los sentidos objetivos y de los juicios en la actitud apofántica. Así, en el fondo presuponen que, en un caso concreto, *el pensamiento del científico en cuestión ya efectuó correctamente una operación de identificación;* presuponen que, frente a la variación de las menciones confusas y oscuras, frente a los posibles desplazamientos de sentido, ya se ocupó el científico de fijar sentidos y objetos rigurosamente identificables.

En una actitud directa e ingenua es fácil mostrar el ser ideal de los juicios como sentidos identificables en cualquier momento; y recurrir luego a ellos continuamente en una actitud lógica. ¿Pero cómo es posible esta mostración y fijación, dado que nos-

otros sólo podemos conceder validez a ese ser ideal si dicha operación de fijación puede hacerse efectivamente evidente? Ese ser ideal significa una trascendencia peculiar: *trasciende la evidencia viva respectiva* en la que el juicio está dado actualmente como tal juicio. Por lo tanto, *esta* evidencia no puede responder todavía por la *nueva operación* requerida para que lo dado adquiera *sentido y legitimidad de trascendencia ideal.* Sin embargo, acabamos de decir que cualquier sujeto pensante está seguro, sin más, de poder establecer juicios firmemente identificables, de cuyo ser puede dar cuenta, como puede dar cuenta también de que le son accesibles aun cuando no piense en ellos. Ahora bien, si en este respecto se requiere una evidencia especial, *como ampliación* de la primera evidencia en que se da la objetividad ideal misma, ¿no hay el peligro de que *el problema se reitere in infinitum*?

Para obtener esas identidades ideales (la lógica *presupone* efectivamente que pueden obtenerse en cualquier momento), el método practicado con ingenuidad podría tal vez lograr lo que se le propone; por consiguiente, el presupuesto de la lógica podría tener legitimidad original; no obstante, *mientras el método practicado ingenuamente permanezca anónimo y su operación intencional no se exponga claramente como tema,* no tenemos *derecho alguno* de dar por válida esa pretendida legitimidad. ¿O acaso vamos a contentarnos con referirnos a la empirie privilegiada de las ciencias que han tenido éxito, es decir: a la praxis de los científicos que con sus teorías alcanzan juicios firmes? De cualquier modo, recordemos aquí la multivocidad de los conceptos fundamentales de las ciencias y por ende de todas sus teorías: tendremos que decir entonces que no puede tratarse de alcanzar efectivamente juicios firmes; que se trata de un *ideal* que en la práctica nunca se cumple ni puede cumplirse. *Pero si se trata de un ideal* presupuesto por la lógica, la cual ante todo suministra las normas para que sea posible una ciencia auténtica en general, estamos ante un *dilema*:

O bien la lógica opera con una *ficción* universal y, por lo tanto, no es normativa ni mucho menos; o bien es normativa y, por lo tanto, ese ideal es *efectivamente una norma fundamental,* inseparable de la posibilidad de una ciencia auténtica.

Al menos por lo pronto, debemos conceder primacía a la última concepción y hacer el intento de legitimarla: *el problema del*

método de la lógica, dirigido a la subjetividad, se nos amplía entonces con un nuevo elemento; por cierto, también se amplía, en consecuencia, el problema del método creador de los *conceptos* lógicos *fundamentales.* De hecho, el ideal de la identidad de las significaciones de los enunciados (en sus múltiples sentidos) está entrañado en el sentido de todos los conceptos lógicos fundamentales. Por consiguiente, el método de realización de una significación idéntica —método que corresponde, con generalidad formal, a todo pensamiento lógico concreto, a todo pensamiento científico, y que debe comprenderse con generalidad— es un *componente del método de construcción de los conceptos fundamentales de la lógica.* Comprendido de un modo más específico, se trata del *problema de la constitución de la identidad objetiva, normativa e ideal,* con los grados de aproximación que pueden referírsele por esencia, tal como era de preverse.

El problema constitutivo se amplía una vez más si pensamos en que la *expresión verbal,* excluida de nuestras consideraciones lógicas, es un presupuesto esencial para llegar a un pensar intersubjetivo y a una intersubjetividad, en las teorías que tengan existencia y validez ideal; por lo tanto, la posibilidad de identificación ideal de la expresión en cuanto expresión tiene que implicar también un problema constitutivo.

§ 74. *Las idealidades del "etcétera", de los infinitos construidos, y su correlato subjetivo*

La temática intencional subjetiva de una analítica que (aunque se limite a lo meramente analítico-formal) quiera ser en verdad teoría de la ciencia, fundamentar en verdad la posibilidad de una ciencia auténtica y suministrar en verdad a los científicos los principios de legitimidad de la autenticidad de sus ciencias, conduce —como vemos— a honduras e implicaciones fenomenológicas insospechadas. Además, *ni siquiera hemos prestado atención a todas las idealizaciones* que desempeñan un papel universal en una analítica pura. Solamente recordaré aún la *forma fundamental,* que nunca ha sido destacada por los lógicos, del *"etcétera"*, de la "infinitud" *reiterativa;* esta forma tiene su correlato subjetivo en el *"siempre se puede una y otra vez..."* Se trata de una patente idealización, pues *de facto* nadie puede hacer algo siempre una y otra vez. Con todo, desempeña por doquier en la lógica un

papel determinante. Podemos *volver siempre una y otra vez* a una unidad ideal de significación, así como a una unidad ideal cualquiera; en esta medida, el "*etcétera*" constituye también un elemento fundamental en el problema del parágrafo precedente. Por ejemplo, al lado de un conjunto podemos tener siempre otro conjunto disyuntivo y adicionarlo al primero; con cualquier número *a* siempre podemos formar otro número $a + 1$, formar así, a partir del 1, la serie "infinita" de los números. En la morfología de los sentidos analíticos tenemos leyes nítidamente reiterables; en todas está entrañada la infinitud, está entrañado el "siempre una y otra vez", el "*etcétera*". La matemática es el dominio de las construcciones infinitas, dominio no sólo de existencias ideales con sentido "finito", sino también de infinitudes construidas. Patentemente repítese aquí el problema de los orígenes constitutivos subjetivos, como problema del método de las construcciones; dicho método está oculto: es menester descubrirlo y darle nueva forma de norma; en él se vuelven evidentes el "*etcétera*" con sus diversos sentidos, y las infinitudes, como formaciones categoriales de nueva especie (pero que también desempeñan un papel importante en la esfera preconceptual de la representación). Justamente esta evidencia en todas sus formas particulares ha de convertirse ahora en nuestro tema.

§ 75. *La ley analítica de contradicción y su giro subjetivo*

Adelantemos ahora un poco más en la explicitación de la problemática subjetiva. En la pura *lógica de la consecuencia* tenemos que ver con leyes de la consecuencia y de la contradicción, si acaso también con leyes de la falta de contradicción externa (la que no se basa en consecuencia).[1] *Objetivamente*, un juicio se llama "contradicción" de otro cuando es una contradicción inmediata de éste o una contradicción mediata de su consecuencia.

La ley fundamental ideal objetiva reza entonces: *todo juicio contradictorio queda "excluido" por el juicio que contradice.* Todo juicio que sea una consecuencia analítica de otro está "implicado" en éste.

Lo último quiere decir, *subjetivamente*: quien formula una mención judicativa y, al exponerla, ve alguna consecuencia ana-

[1] Sobre este punto, *cf.* también *supra* §§ 19 y 20.

lítica de esta mención, no sólo juzga entonces la consecuencia fácticamente, sino que "*no puede hacer otra cosa*" que juzgarla; al prestar atención simplemente a la forma sintáctica, y al percatarse de que resulta indiferente cuáles núcleos se presenten en ella, cobra conciencia también de la necesidad, de la "imposibilidad de hacer otra cosa": cobra conciencia de ella perfectamente al transitar efectivamente a la generalidad formal. La evidencia general de la consecuencia analítica, unida al intento de negarla, muestra objetivamente la imposibilidad general de esa unión y subjetivamente la imposibilidad de creer en ese juicio, no sólo para un sujeto juzgante fáctico, sino para un sujeto juzgante en general (que juzgue con evidencia distinta). Nadie puede, colocado en esa circunstancia, hacer otra cosa que negar. Asimismo, quien conciba dos juicios juzgados por cualquier sujeto y, al transitar a la distinción, reconozca que uno contradice al otro, no puede hacer más que negar el juicio conjuntivo formado con ambos. Así, tiene validez general el siguiente *principio formal de la analítica pura, en su giro subjetivo*:

De dos juicios que se contradicen entre sí (mediata o inmediatamente), sólo uno puede ser válido para un sujeto juzgante en general, al efectuar su unión distinta, propiamente dicha.

Validez no quiere decir en este caso, naturalmente, verdad, sino justamente mero juzgar bajo el modo de la distinción. La ley analítica de contradicción no puede confundirse, por lo tanto, con la ley de la lógica de la verdad que históricamente se ha llamado así.

Por más correctos que sean estos giros subjetivos, solamente *indican* el orden legal efectivo que está detrás de ellos; éste se manifiesta al descubrir efectivamente las estructuras subjetivas correlativas. Desde el lado puramente *objetivo*, el principio puramente analítico de contradicción es un principio sobre la "existencia" y coexistencia matemática ideales, esto es, sobre la compatibilidad de juicios distintos. Pero la estructura *a priori* de la evidencia y de las demás operaciones subjetivas que le corresponden, se encuentra del lado *subjetivo*; su descubrimiento muestra efectivamente las situaciones subjetivas esenciales que corresponden a su sentido objetivo.

Con el aspecto subjetivo de la evidencia, que corresponde especialmente a la esfera ideal de la consecuencia y la inconsecuencia, se combinan con necesidad esencial *evidencias de la morfología*

referentes a los modos de confusión y a los nexos antes señalados que unen intención y cumplimiento.

Todas estas evidencias, con sus correspondientes estructuras esenciales, deben desarrollarse como estructuras que funcionan conjuntamente en el "método" subjetivo y oculto de la constitución intencional de las diferentes unidades y nexos ideales, que reúnen la morfología y la teoría de la consecuencia en la unidad de la analítica matemática. Todas las estructuras subjetivas tienen justamente un *a priori de su función*; es menester exponerlas todas ellas y darle forma conscientemente a ese *a priori*, a partir de una comprensión clara de sí mismo: se trata de un método, de claridad original, para una morfología que tenga una legitimidad radical y para una analítica completa fundada legítimamente en ella, analítica en la que no pueda haber paradojas y cuyo sentido legítimo de aplicación sea enteramente incuestionable.

§ 76. *Tránsito a la problemática subjetiva de la lógica de la verdad*

Hasta ahora hemos hablado de la analítica en el sentido estricto de la *mathesis universalis "pura"*, ciencia de fecundidad infinita que —como ya sabemos— no se incrementa con nuevas disciplinas, sino sólo adquiere su específica función lógica al incluir posteriormente en su tema los conceptos de verdad y al ampliarse con algunas proposiciones que se refieren a ellos. En esas proposiciones se funda la conversión de las leyes formales de la mera contradicción en condiciones de posibilidad de la verdad, y la posibilidad de enunciarlas como tales. Entonces, la analítica matemática pura se transforma —dijimos— en una teoría analítica, propiamente dicha, de la ciencia o —lo que es equivalente— en una "ontología formal".

Reflexionemos con mayor cuidado: una teoría de la ciencia y una ontología semejantes, concebidas ya realizadas después del descubrimiento de su esfera, son muy poco apropiadas para lograr el fin a que están destinadas: ofrecer a las ciencias auténticas normas para su posibilidad esencial, así sean normas meramente formales. Esto concierne ahora especialmente a las nuevas leyes y conceptos fundamentales, con la nueva determinación de sentido que introducen en la analítica matemática pura. Así enriquecida, la teoría de la ciencia, en cuanto lógica "formal", perma-

nece fiel a su principio de conservar las materias sintácticas en su generalidad indeterminada y de ser una mera sintaxis del ser verdadero posible y de la verdad predicativa posible; entonces se plantea la siguiente cuestión: *¿cómo introduce la analítica en sus generalidades formales esa noción de "verdad"?* Por lo pronto parece que, para *crear los nuevos conceptos fundamentales*, no hay que hacer en este caso nada más que lo que hicieron las precedentes disciplinas lógicas para crear los suyos: así como éstas crean sus conceptos formales esenciales mediante una generalización de la esencia a partir de ejemplos, así también la teoría formal de la ciencia crea los suyos a partir de *ejemplos de ser verdadero y de verdad predicativa.* En el primer caso el conocimiento de ciertos presupuestos idealizantes obliga a efectuar investigaciones dirigidas a la subjetividad. Algo semejante habrá que esperar en el segundo caso; así parece señalarse en ambos un mismo camino, y el modo de resolver las dificultades parece ser el mismo.

Pero al ahondar más en este punto, muéstrase que no nos topamos solamente con los mismos *presupuestos y dificultades* que hasta ahora tuvimos oportunidad de conocer, sino con otros nuevos *de mucho mayor alcance.* Cuando se hacen visibles, abarcan de inmediato también toda la analítica limitada a lo puramente matemático. Todas las formas históricas de la lógica han sido determinadas esencialmente por el sentido fundamental, que les es "innato", de ser lógica analítica (sentido al que corresponde una indagación conducida con positividad ingenua); por consiguiente, encontramos que también todas esas formas históricas padecen de dificultades fundamentales ocultas, por culpa de su ingenuidad; dificultades que hemos de discutir al exponer con pureza la idea de analítica.

Nuestra investigación tiene un punto de partida dado en el *concepto de verdad* y en los "*principios lógicos*" que lo exponen en forma de axiomas. Recordemos los análisis del origen de los conceptos de ser verdadero y de verdad como corrección del juicio, que se referían al darse las cosas mismas (a la experiencia en sentido estricto y en sentido amplio) y a la adecuación.[2] Eran suficientes para el fin que entonces nos proponíamos: distinguir una analítica matemática pura (de la mera no con-

[2] *Cf.* sección I, § 16, p. 58; y, para los "principios lógicos": § 20, p. 68.

tradicción) frente a una lógica formal de la verdad; mas sólo en indicaciones fugaces, por ejemplo al señalar los distintos grados de perfección de la evidencia (en su doble sentido), mencionaban algunos de los parajes oscuros de los cuales surgen, tan pronto se entra en ellos, muy difíciles cuestiones.

§ 77. *Los presupuestos idealizantes contenidos en el principio de contradicción y en el principio del tercio excluso*

Empecemos con los problemas de la evidencia de los "principios lógicos". Su evidencia tiene que estar fundada en la creación evidente de los conceptos de verdad y falsedad. El *principio de contradicción* expresa la imposibilidad general de que juicios contradictorios sean a la vez verdaderos (o falsos). Si preguntamos por la evidencia en que se funda esta imposibilidad, vemos que implica lo siguiente: si un juicio puede adecuarse a lo dado, en el sentido de una evidencia de las cosas mismas, su contradictorio no sólo está excluido *a priori* como juicio, sino que tampoco puede adecuarse de semejante manera, y viceversa.

Con lo cual aún no decimos que cualquier juicio pueda, en general, adecuarse a lo dado. Justamente eso está implicado en el *principio del tercio excluso* o en su correlato subjetivo sobre la evidencia. *Todo juicio ha de acomodarse a "las cosas mismas"* y ajustarse a ellas, en una adecuación positiva o en una negativa. En un caso el juicio es verdadero con evidencia: en su coincidencia, que lo verifica y le da cumplimiento, con la objetividad categorial mencionada en el juicio y que ahora se ofrece ella misma dada; en el otro caso es falso con evidencia: por cuanto, junto con el cumplimiento *parcial* de la mención judicativa (de la objetividad categorial mencionada en cuanto tal), se muestra una objetividad categorial dada que discrepa de la mención judicativa total y necesariamente la "cancela". Una alteración, por esencia posible, de la formación judicativa arroja entonces (como ya sabemos), en lugar de la negación canceladora (supresión), un *juicio positivo* con el sentido predicativo cambiado: contiene lo negado como forma predicativa, y enuncia por ende la verdad del juicio contradictorio.

Así, el principio del tercio excluso tiene, desde una perspectiva subjetiva, *dos partes*. No sólo estatuye que si un juicio ha de llevarse a adecuación, a síntesis con un dato que en sentido

amplio le corresponda, debe tratarse o bien de una adecuación positiva o bien de una negativa; también estatuye —a no ser que se exprese este punto en un principio especial sobre la evidencia— que, como ya dijimos, *todo juicio puede por principio adecuarse a lo dado.* El término "por principio" debe entenderse en un sentido *ideal;* y nunca se ha preguntado, por cierto, si existe alguna evidencia que dé cuenta de ese principio ideal. Todos sabemos muy bien cuán pocos juicios puede comprobar alguien *de facto* intuitivamente y con cuántos esfuerzos puede hacerlo; sin embargo, debe ser evidente *a priori* que no puede haber ningún juicio no evidente que "en sí" no pueda volverse evidente, en el sentido de la evidencia positiva o negativa.

Aún no hemos terminado. El doble principio de contradicción y del tercio excluso dice simple y llanamente: todo juicio es una de dos, verdadero o falso. No contiene ninguno de esos términos subjetivos como "evidencia", aunque verdad y falsedad recaben originariamente su sentido y su legitimidad de la evidencia. Un juicio no es una vez verdadero y otra falso, sino que es verdadero o falso *una vez por todas;* es decir: si es evidente una vez, si se comprueba una vez con la evidencia de la adecuación que lo cumple, no puede mostrarse falso otra vez con la evidencia de una "adecuación engañosa".

Al *principio de identidad* "A es A", tantas veces aducido, puede dársele también este sentido preciso: si A es verdadero (A puede entenderse como un juicio en nuestro sentido más amplio), entonces es verdadero una vez por todas; la verdad es una modalidad que corresponde siempre al juicio idealmente idéntico. Se podrían añadir entonces los otros dos principios: si en general A es verdadero, su contradictorio es falso; y todo juicio es una de dos, verdadero o falso. Mas se plantea la cuestión de si esta división en tres principios es homogénea, puesto que la expresión "una vez por todas" es un giro subjetivo que no corresponde a los principios puramente objetivos.

Pero aún nos quedamos a medias acerca del sentido de los principios lógicos; en la analítica matemática pura ya podríamos haber referido a *"cualquier sujeto"* la identidad de los sentidos judicativos: el mismo juicio no sólo es una unidad ideal de mis múltiples vivencias subjetivas, considerado como *mi* mención permanente: *cualquiera* puede tener la misma mención; por ello, deberíamos haber planteado desde antes el problema de la evi-

dencia intersubjetiva universal de la identidad del juicio. Ya que hemos preferido introducir ahora, por primera vez, el término "cualquiera", viene a cuento también la siguiente opinión de la lógica: de una adecuación efectuada por alguien no sólo resulta una vez por todas la verdad *para él*, como una unidad ideal, sino que esa idealidad se extiende también a cualquiera. Cualquiera puede tener cualquier juicio y para cualquiera es válida la posibilidad de adecuar ese juicio a lo dado, así como las correspondientes leyes lógicas. En este punto todos están en perfecta armonía con todos.

Las notables determinaciones del sentido del concepto de verdad propio de la lógica —del concepto que supone una verdad "objetiva", es decir, una verdad idéntica intersubjetivamente— abarcan todas las proposiciones que establezca teóricamente la lógica: tanto sus axiomas como sus teoremas. Todas ellas pretenden tener validez una vez por todas y para cualquiera.

§ 78. *La conversión de la ley del* "modus ponens y tollens" *en una ley subjetiva de la evidencia*

También las leyes fundamentales que pueden distinguirse bajo las denominaciones de *modus ponens* y *modus tollens* —entre las cuales sólo el principio de consecuencia analítica, que pertenece a la lógica pura de la consecuencia, mostró ser un auténtico principio—[3] podemos convertirlas en leyes subjetivas de evidencia, igual que hicimos con el doble principio de contradicción. Por lo que se refiere al principio puro de la consecuencia, obtenemos entonces la siguiente ley: *la posibilidad de evidencia distinta del juicio analítico que funge como premisa implica necesariamente la posibilidad de una evidencia semejante del juicio que funge como consecuencia.*

La novedad en la conversión de la ley correspondiente de la lógica de la verdad estriba en que, al llevar las acciones sintácticas (categoriales) propias de la premisa hasta la originalidad de las "cosas mismas" (sobre la base de la experiencia), debe subsistir también la misma posibilidad de *evidencia de las cosas mismas*, para las acciones judicativas propias de la consecuencia. Naturalmente, estas proposiciones sobre la evidencia no ofrecen

[3] *Cf.* sección I, § 20.

tampoco una comprensión obvia de sus problemas; además, todas las dificultades para comprender las leyes *a priori* de la evidencia, que pueden señalarse en los anteriores principios, se presentan también en el principio que ahora tomamos en cuenta. Todas ellas requieren un estudio reflexivo de esas evidencias, de su origen, su estructura, su operación propia.

§ 79. *Los presupuestos de la verdad y la falsedad en sí y la posibilidad de decidir de todos los juicios*

Volvamos ahora a los primeros principios que, por así decirlo, definen la verdad y la falsedad y, justamente por ello, preceden a los demás. Verdad y falsedad significan para ellos predicados de juicios, mas no predicados *esenciales*, "*notas constitutivas*", en lenguaje tradicional. No se los puede "ver", sin más, en los juicios. Tener juicios dados no es tener dados uno u otro de esos predicados.

No puede decirse siquiera que, en sentido estricto, les sea esencial a los juicios una *pretensión de verdad*; no es correcto, por lo tanto, contar de antemano entre los conceptos judicativos este concepto de "pretensión de verdad". Para hablar desde el punto de vista subjetivo: no es necesario para el sujeto que juzga representarse la verdad, ya sea de modo intuitivo o vacío. Aquí debemos precavernos contra el doble sentido de la expresión "*afirmación*", con la cual se suele explicar los juicios. El sentido frecuente de "afirmación" que suele, por así decirlo, subrayarse, reza: "yo respondo por ello; es verdadero; en cualquier momento puede comprobárselo por adecuación". Pero la posibilidad de adecuación ya precede al juicio que en cualquier momento pudiere presentarse. Juicio es creencia categorial (dicho gramaticalmente: creencia predicativa y, en el sentido estricto ordinario: certeza categorial no modalizada); no es pues un "estar convencido" por algún testigo y por algún testimonio, ni siquiera por el más decisivo: las "cosas mismas". Así pues, en su propia esencia los juicios nada tienen de pretensión a la verdad y la falsedad; pero cualquiera de ellos puede asumir una intención práctica dirigida a su verificación, a su "concordancia", o a la decisión acerca de su concordancia o falta de concordancia; cualquiera puede subjetivamente, en cuanto juicio formulado en el mencionar judicativo, entrar en conexiones intencionales (que hay

que distinguir con precisión) de confirmación y de verificación evidente; aclarar estas conexiones constituye otra tarea importante de la labor de la lógica orientada subjetivamente.

Conforme al sentido original de la lógica apofántica y de su relación esencial con la *crítica del juicio, el lógico* concibe de antemano todo juicio —ya lo habíamos expuesto antes— *como afirmación por verificar*, es decir, lo concibe con una intención de conocimiento; con otras palabras: concibe todo juicio como cuestionable y, por ende, toda verdad como una decisión que se logra por una evidencia legitimadora directa o por la evidencia de un método mediato. Si se trata ahora de que el científico, quien vive con una voluntad de conocer, decida de la legitimidad de cualquier juicio aún no decidido e incluso someta al mismo tratamiento a los juicios ya decididos, volviendo, dado el caso, a ponerlos a prueba (con el objeto de enfrentarse a las dudas y objeciones críticas que el científico tiene que renovar), entonces, el lógico y la lógica en estado positivo guardan *siempre de antemano una convicción fundamental*, justamente la convicción inexpresa que guía al científico en su esfera: la de la *verdad en sí* y la *falsedad en sí*. Para *nosotros* la legitimidad de muchos juicios queda sin decidir, para nosotros la mayoría de los juicios posibles en general nunca son decidibles *de facto*, pero lo son *en sí*. *Todo juicio está decidido en sí*, su predicado de verdad o falsedad "*forma parte*" de su esencia; aunque —como mostramos antes— no sea una nota constitutiva del juicio en cuanto juicio. Lo cual es muy extraño.

Naturalmente, siempre puede hablarse de juicios identificables de un modo fijo, de juicios que cualquiera puede formular igual que nosotros (con el proceso de idealización mencionado); en cuanto tales, siempre están a nuestra disposición. Así, de esos presupuestos fundamentales y de las difíciles cuestiones e investigaciones que se refieren a ellos —se prosigan o descuiden— no vamos a hablar ahora, aunque hayamos de tenerlas en vista continuamente por cuanto son pertinentes en todos estos puntos. En cualquier caso, en cuanto lógicos nos basamos en la certeza de que hay juicios idénticos a nuestra disposición. Pero entonces estos juicios deben estar "decididos en sí". Lo cual quiere decir: "decididos" *por un* "*método*", por una vía de *pensamiento cognoscente* transitable y existente en sí, que conduce, mediata o inmediatamente, a una adecuación, a una mostración evidente

de la verdad o falsedad de cualquier juicio. Con todo ello un sorprendente *a priori* se impone a cualquier sujeto de judicación posible, esto es, a cualquier hombre y a cualquier ente pensante; "sorprendente" porque ¿cómo podemos saber *a priori* que "hay en sí" vías de pensamiento con resultados finales ciertos, vías por recorrer mas nunca recorridas, acciones mentales, de formas subjetivas desconocidas, por ejecutar mas nunca ejecutadas?

§ 80. *La evidencia del presupuesto de la verdad y la tarea de efectuar su crítica*

No obstante, *de facto* tenemos conocimiento, tenemos evidencia; en ella, tenemos una verdad alcanzada o una falsedad rechazada. De hecho hemos tenido juicios aún no decididos, de hecho los hemos puesto en cuestión y hemos presupuesto con seguridad que tenían que decidirse positiva o negativamente; y a menudo hemos logrado la decisión que cumplía a la vez ese presupuesto nunca formulado. Cuando establecíamos entonces, en cuanto lógicos, el principio de contradicción y el del tercio excluso, ¿no lo hacíamos acaso en virtud de una generalización esencial a partir de esos casos ejemplares y —al tratar de concebir de hecho su contrario— en virtud de una generalización apodícticamente evidente; de tal suerte que captábamos la verdad general incondicionada de esos principios y —al tratar de negarlos— la imposibilidad general incondicionada de su contrario? Naturalmente hubiéramos podido escoger, en lugar de verdades y falsedades efectivas, verdades y falsedades *posibles* junto con su comprobación, esto es, hubiéramos podido concebirlas en una pura fantasía, en un acto cualquiera de juicio, imaginándonos vías explícitas e intuitivas que condujeran a una adecuación, positiva o negativa, con las correspondientes cosas posibles. En efecto, la generalización esencial no depende de los hechos; puesto que de cualquier modo, incluso cuando parte de un hecho efectivamente existente, tiene que variarlo libremente (tiene que pasar, por lo tanto, a hechos idealmente posibles); por consiguiente, lo mismo puede partir desde luego de posibilidades libres.

Naturalmente, por lo pronto nada hay que objetar a lo anterior. Ante todo, que subsistan de hecho verdades en sí que pueden buscarse, cuyas vías de acceso, ya trazadas en sí, puedan incluso encontrarse, es sin duda una de las cosas de la vida obvias e

incuestionables. Nunca preguntamos *si* hay una verdad, sino solamente *cómo* podemos alcanzarla; a lo más, preguntamos si no es inalcanzable para nuestra facultad de conocer, de hecho limitada, o si sólo es inalcanzable con nuestros instrumentos metódicos y nuestros conocimientos previos, insuficientes por el momento. De este modo, aunque siempre dentro de ciertos límites, junto a los dominios de verdades cognoscibles que hacen posible una vida práctica, tenemos también los campos ilimitados de conocimiento que corresponden a las ciencias. Su posibilidad se basa de todo a todo en la certeza de que en verdad existen sus esferas de objetos y de que hay verdades en sí, válidas para ellos, las cuales han de realizarse por vías cognoscitivas que hay que indagar y recorrer paso por paso.

No vamos a desechar ninguno de estos hechos obvios; tienen, a buen seguro, el rango de evidencias. Mas ello no puede impedirnos someterlos a crítica, *preguntar por su peculiar sentido y por su "alcance"*. Las evidencias judicativas pueden tener *presupuestos* —no precisamente hipótesis, sino presupuestos implicados en el dominio de evidencia de sus sustratos materiales, esto es, presupuestos que contribuyen a fundar las verdades y falsedades—; éstos no pueden llegar a fijarse con evidencia, justamente porque el interés cognoscitivo no va en esa dirección y porque se trata tal vez de nociones obvias de cierta especie: desempeñan siempre del mismo modo, en el dominio cognoscitivo en cuestión, un papel que, por eso mismo, resulta desprovisto de interés.

Obsérvese, por ejemplo, el inmenso dominio de los *juicios ocasionales*, que también tienen su verdad y falsedad intersubjetivas. Patentemente se basa en el hecho de que toda la vida diaria del individuo y de la comunidad está referida a una *similitud típica de situaciones*, de tal suerte que cualquiera que se ponga en determinada situación tiene, como hombre normal, el *horizonte situacional* correspondiente, común a todos. Podemos explicitar ulteriormente esos horizontes, pero la *intencionalidad constituyente referida al horizonte*, gracias a la cual el mundo circundante de la vida diaria es un *mundo de experiencia*, existe siempre antes que lo exponga el sujeto de reflexión; esta intencionalidad *determina esencialmente el sentido de los juicios ocasionales*, rebasando siempre lo que, en cada caso, las palabras

mismas digan y puedan decir expresamente y con precisión.[4] Son pues "presupuestos" que, en cuanto elementos intencionales implicados en la intencionalidad constituyente, determinan constantemente el sentido objetivo del ámbito cercano de experiencia; por ende, tienen un carácter totalmente diferente al de los presupuestos del género de las premisas y, en general, al de los presupuestos idealizantes del juzgar predicativo, de los que hablamos hasta ahora. Con la abstracción formal que efectúa el pensamiento lógico, con su ingenuidad, estos presupuestos nunca formulados pueden pasarse fácilmente por alto; por ello, puede incluso adjudicarse un alcance equivocado a los conceptos lógicos fundamentales y a los principios lógicos.

En suma, los fragmentos de crítica de la evidencia expuestos hasta ahora, han mostrado que la evidencia es primero un "método oculto" practicado ingenuamente; hay que preguntar por su operación para saber qué poseemos efectivamente con ella (en cuanto conciencia bajo el modo de posesión de las cosas mismas) y qué *horizontes* la acompañan. En los capítulos siguientes, la necesidad y significación de esta profunda crítica de la operación de evidencia resultará sin duda manifiesta y se comprenderá mucho mejor. Con ello se comprenderá también por qué la pregunta "*¿qué es la verdad?*" no es un mero juego de una dialéctica que disputara entre el negativismo escéptico (o el relativismo) y el absolutismo lógico, sino que expresa un problema laborioso que se basa en las cosas mismas y remite a investigaciones de amplio alcance. En facetas siempre nuevas se mostrará que la lógica ante todo es incapaz de realizar la idea de una auténtica teoría de la ciencia, esto es, es incapaz de fungir efectivamente como norma para todas las ciencias, porque sus generalidades formales carecen de la crítica intencional que prescriba límites y sentido a su aplicación fecunda.

§ 81. *Formulación de ulteriores problemas*

Nuestro tema actual, el sentido de la "verdad en sí" lógica o aun de la "verdad objetiva", junto con la crítica de los principios

[4] En las *Logische Untersuchungen* aún me faltaba la doctrina de la intencionalidad del horizonte, cuyo papel determinante mostraron, por primera vez, las *Ideen*. Por eso, en las *Logische Untersuchungen* no pude resolver el problema de los juicios ocasionales y sus significaciones.

que se refieren a ella, alberga distintas facetas problemáticas tan íntimamente ligadas que su exposición ofrece dificultades.

Ya hemos mencionado el sentido problemático de la expresión "verdadero para cualquiera" ligada a la expresión "verdadero una vez por todas"; pero no lo hemos descubierto ni aclarado completamente.

Una problemática ulterior resulta de *referir la verdad predicativa a los objetos sobre los cuales versa* y, por fin, a los "sustratos últimos", a los objetos de "experiencia" posible. Estos objetos, lo material en sentido último, son "*lo objetivo*" en el sentido de la lógica tradicional; la experiencia es *eo ipso experiencia "objetiva"*; la verdad, *eo ipso verdad "objetiva"*. Es verdad en sí para "objetos" de un mundo "objetivo". En cuanto tales, esos "objetos" son por su parte "en sí" y pueden ser juzgados no sólo de un modo indeterminado, sino —como ya dijimos— de modo que cualquier juicio sea decidible en verdades (o falsedades) en sí.

En relación con lo anterior está lo siguiente: la lógica tradicional por lo regular concibe ese ser de los "objetos" en el sentido de un *ser absoluto* al cual le es inesencial referirse a la subjetividad cognoscente y a sus "apariencias" subjetivas, efectivas o posibles. El ser absoluto de todos los "objetos" tiene por correlato una *verdad absoluta* que lo explicita predicativamente agotándolo por completo.

A todo lo anterior se añaden los correspondientes problemas de la evidencia que tienen que suscitarse en cada uno de esos puntos, pues cualquier cosa que queramos enunciar racionalmente debe provenir de la evidencia. Pero de un modo general, viene al caso ahora el *concepto de evidencia de la lógica tradicional*, que debe tener el sentido de una operación de *evidencia absoluta*, por cuanto es correlato de la verdad absoluta y de los objetos absolutamente existentes. En relación con esto está la clarificación de la conocida distinción entre *evidencia imperfecta y evidencia perfecta*, o entre *evidencia inauténtica y evidencia auténtica*. Otros puntos de importancia, que no pueden comprenderse de antemano con tanta facilidad, encontrarán también su motivación y descripción en el contexto mismo de nuestra exposición.

IV. RETORNO DE LA CRÍTICA DE LA EVIDENCIA DE LOS PRINCIPIOS LÓGICOS A LA CRÍTICA DE LA EVIDENCIA DE LA EXPERIENCIA

§ 82. *La reducción de los juicios a juicios últimos. Las variantes categoriales primordiales de "algo" y el sustrato primordial "individuo"*

NUESTRA primera tarea ha de ser *retornar del juicio a los sustratos judicativos,* de las verdades a los *objetos sobre los cuales versan.*

Aquí es menester, por lo pronto, una importante ampliación de la lógica pura de la no contradicción; ésta rebasa sin duda la matemática formal propiamente dicha, pero aún no forma parte de la lógica de la verdad. Se trata, por así decirlo, de una *transición* entre ambas.

La formalización que efectúa la analítica y que determina su carácter peculiar consistía —como recordamos— en lo siguiente: las materias sintácticas o "núcleos" de los juicios se concebían como "algo en general"; de suerte que sólo la forma sintáctica, sólo lo específico del juicio (incluyendo las "formas nucleares", como la forma de sustantividad, adjetividad, etcétera) determinaba las esencias conceptuales que, en cuanto "formas del juicio", intervenían en las leyes lógicas de la analítica. Ahora hay que hacer notar la *relatividad* en la que *esas leyes dejaban a los núcleos generales e indeterminados.* Por ejemplo, la forma del juicio categórico, mejor dicho, del juicio que determina por medio del adjetivo, no dice nada respecto de si el sujeto y el predicado del juicio no contienen ya, en su núcleo, formas sintácticas. El sujeto S, entendido como forma, se particulariza formalmente lo mismo en "*S* es *a*", en "*S* es *a* que es *b*", o en "*S* está en relación con *Q*", etcétera. Por lo tanto, queda abierta la posibilidad de que en cualquiera de esas formas, *S* entrañe a su vez formas sintácticas

semejantes. Del mismo modo, por parte del predicado, *p* puede comportar ya una determinación categorial (por ejemplo: "*p* que es *q*", como "rojo sangre"); y así sucesivamente, en una interconexión que podemos complicar a voluntad. Mas puede verse *a priori* que *cualquier juicio efectivo y posible remite a núcleos últimos*, si seguimos su composición sintáctica; es decir: el juicio es en último término una construcción sintáctica —aunque pueda serlo en forma muy mediata— con *núcleos elementales que ya no contienen sintaxis*. Así también, al examinar el sentido del *adjetivo sustantivado*, éste nos remite al *adjetivo original*, o al juicio original del que forma parte y en el cual se presenta como una forma primordial irreductible a otras. De la misma manera, una generalidad de nivel superior (por ejemplo, el género lógico formal: forma de juicio) nos remite a generalidades de nivel inferior (por ejemplo, las formas de juicio particulares). Y siempre es claro que llegamos por reducción, en cada caso, a algo *último*: esto es, a *sustratos últimos*; desde un punto de vista lógico formal: llegamos a *sujetos absolutos* (ya no predicados o relaciones nominalizados), a *predicados últimos* (ya no predicados de predicados, etcétera), a *generalidades últimas, relaciones últimas.*[1]

Pero hay que entender bien lo anterior. En la lógica del juicio, los juicios son —como ya expusimos— sentidos, menciones judicativas tomadas por objetos. Por consiguiente, la reducción quiere decir que, *siguiendo puramente las menciones* llegamos a *menciones últimas de "algo"*; es decir: en lo que respecta a los objetos mencionados en el juicio, llegamos por lo pronto a *objetos absolutos mencionados sobre los cuales versa el juicio*. Además, en los juicios últimos, con los que se construyen los juicios de diferentes niveles, nos retraemos a *las variantes categoriales primordiales que corresponden al sentido "algo absoluto"*: volvemos a propiedades, relaciones absolutas, etcétera, consideradas *como sentidos*.

Para la *mathesis universalis*, en cuanto matemática formal, estos elementos últimos no tienen particular interés. Sucede lo contrario con la *lógica de la verdad*; pues los objetos-sustratos últimos son *individuos*, de cuya verdad formal hay mucho que decir y *a los cuales se refiere en último término toda verdad*. Si nos quedamos en la esfera formal de la analítica pura, si la evidencia que está a su servicio se refiere únicamente a los puros sentidos

[1] Sobre este punto, *cf. infra*: Apéndice I.

judicativos en el nivel de la distinción, no podremos fundamentar la proposición que acabamos de enunciar: ésta no es, en modo alguno, una proposición "analítica". Para verla tenemos que *volver intuitivos los núcleos últimos*; en lugar de derivar de la evidencia de los sentidos su plenitud de adecuación, debemos derivar esta plenitud de la evidencia de las "cosas" que corresponden a dichos sentidos. Desde un punto de vista lógico analítico podemos decir esto, pero no más que esto: en el sentido debe haber ciertos elementos significativos que funjan como núcleos materiales últimos de todas las formas sintácticas; y así nos vemos remitidos a conexiones judicativas entre juicios últimos y sustratos "individuales". *Analíticamente nada podemos enunciar acerca de la posibilidad y estructura esencial de los individuos*; incluso, por ejemplo, el hecho de que les corresponda necesariamente una *forma temporal*, una duración y una intensidad cualitativa de duración, etcétera, sólo podemos conocerlo a partir de una evidencia de las cosas mismas; y ese hecho sólo puede formar parte del sentido mediante una previa operación sintáctica.

§ 83. *Reducción paralela de las verdades. Referencia de todas las verdades a un mundo de individuos*

A la reducción de los juicios a juicios últimos con sentidos últimos corresponde una *reducción de las verdades*; ésta va de las verdades de nivel superior a las de *nivel inferior*, esto es, a las verdades que están *directamente referidas a las cosas y a las esferas de cosas* o, puesto que los sustratos desempeñan el papel principal, referidas a *objetos individuales* en sus esferas objetivas; objetos individuales que no contienen en ellos mismos ninguna sintaxis judicativa y cuya existencia experimentable *precede a todo juicio*. Que los juicios (no los sentidos del juicio) estén referidos a objetos, quiere decir que en el juicio mismo están mencionados esos objetos en cuanto sustratos, en cuanto objetos sobre los cuales se enuncia algo. Y la reflexión reductora enseña *a priori* que *cualquier juicio concebible tiene finalmente una referencia objetiva* (en un sentido amplio: real) *a algo individual* (determinado o indeterminado) y que, por ende, tiene *referencia a un universo real*, a un "mundo" o a una *región del mundo* "en la cual tiene validez" (pero esto nos lleva muy lejos y aún hay que fundamentarlo).

Para alcanzar una fundamentación más precisa, hay que indicar que los juicios generales, considerados en su determinación propia, no dicen nada sobre individuos; pero, considerados en su extensión, se refieren finalmente por su sentido, mediata o inmediatamente, a individualidades. Esto es claro, por lo pronto, respecto de las generalidades materiales. Por más que cuando tienen la forma de generalidades de nivel superior, puedan referirse por su extensión a otras generalidades, es evidente que, en un número finito de pasos, tienen que referirse a individualidades materiales que ya no son a su vez generalidades sino individuos. Pero si se trata de generalidades analítico-formales, por ejemplo de números o multiplicidades, entonces forman parte de su extensión (o de la extensión de sus unidades) "todas y cada una de las cosas". En esto reside su posibilidad general de ser determinadas por objetos escogidos arbitrariamente; éstos podrían ser a su vez formaciones analítico-formales, de cuyas unidades podríamos decir lo mismo, y así *in infinitum.* Mas también corresponde a su sentido poder ser aplicadas a cosas escogidas arbitrariamente; con lo cual volveríamos al enunciado general que antes expusimos. Así, de hecho cualquier generalidad tiene finalmente, por su extensión, una referencia a individuos gracias a la cual puede aplicarse a ellos; trátese de individuos circunscritos por generalidades materiales o incluso arbitrariamente escogidos. Ahora bien, corresponde al sentido de la lógica formal —y por ende al sentido de toda elaboración de generalidades analítico-formales, considerada como una función epistemológica— querer servir a fines científicos referidos a las cosas. Con toda su libertad de elaboración reiterativa de formas y con toda su referencia a su propia cientificidad, la lógica formal, incluso en estas reiteraciones y en esta referencia, no quiere ser empero un juego de pensamientos vacíos; quiere servir para un conocimiento de las cosas. Así, su posibilidad de aplicarse finalmente a individuos es a la vez, para la analítica formal, una referencia *teleológica* a todas las esferas posibles *de individuos;* por lo tanto, lógicamente son éstas lo primero en sí.

§ 84. *Gradación de las evidencias; la evidencia primera en sí es la de la experiencia. El sentido estricto de experiencia*

Si tratamos ahora de la verdad y, correlativamente, de la evidencia por la que podemos apropiarnos de ella, precisamente esto que acabamos de exponer cobra una significación patente. A la *gradación* de los juicios y de sus sentidos judicativos sigue la *de las evidencias*; y *las verdades y evidencias primeras en sí* tienen que ser las *individuales*. Los juicios con una forma de formulación subjetiva que corresponda a la evidencia, a la evidencia *efectivamente más original*, la que capta originalmente y *de modo enteramente directo* sus sustratos y sus situaciones objetivas, tienen que ser *a priori* los *juicios sobre individuos.*

Los individuos están dados por la experiencia, por la *experiencia en su sentido estricto y primario*; ésta se define justamente como referencia directa *a lo individual.* Al mismo tiempo, si consideramos como *juicios de experiencia* el grupo de juicios con evidencia original, tenemos que entender también en cierto modo la "experiencia" en un sentido amplio: no sólo como darse la existencia individual ella misma, por lo tanto con certeza en su existencia, sino también ampliada a las *modalizaciones* de esa certeza, que puede transformarse en presunción, probabilidad, etcétera. Pero frente a *todas* estas formas de experiencia "efectiva", es decir posicional, también entra en cuenta la experiencia "neutralizada", la "*experiencia como sí*"; podemos decir también: "*la experiencia fantaseada*" que, en un correspondiente cambio posible de actitud, se convierte en experiencia posicional de un individuo posible. Naturalmente, a la "experiencia como sí" corresponden "modalidades como sí" paralelas, del modo primordial de la "certeza en la existencia como sí".

§ 85. *Las tareas auténticas de la llamada teoría del juicio. La génesis del sentido de los juicios como guía para buscar el orden de gradación de las evidencias*

Las consideraciones que acabamos de exponer nos franquean la comprensión de las *tareas peculiares* de la *"teoría del juicio"*, tantas veces mencionada pero aún bastante infructífera; infruc-

tífera porque faltaba esta comprensión de la especie de investigaciones, dirigidas a la subjetividad, que era necesario emprender, acerca de los juicios en el sentido de la lógica y de los principios que se refieren a ellos.

1. La confusión general se aclaraba al distinguir (superando la confusión psicologista) entre el *juzgar* y el *juicio mismo* (la formación ideal, la proposición enunciada), por lo tanto, no podíamos plantear un problema con sentido *dirigido a la subjetividad*, mientras no comprendiéramos la peculiar esencia de la intencionalidad en general como operación constituyente, mientras no comprendiéramos también, por ende, la intencionalidad del juicio como la operación constituyente de las formaciones judicativas ideales, y en particular la intencionalidad del juzgar con evidencia, como la operación constituyente de las formaciones ideales verdaderas. Así, tras esta distinción entre juzgar y juicio, el *primer problema acerca del juicio,* que hay que plantear en la lógica, es emprender las clarificaciones fenomenológicas que se efectúan al recurrir a la intencionalidad que opera de diversas maneras; en ellas los *distintos conceptos de la lógica referentes al juicio* se separan originalmente *como distintos conceptos fundamentales* para sus respectivas disciplinas; a la vez se comprenden sus relaciones recíprocas.

2. Si se emprende esta primera serie de investigaciones —justamente las que hemos intentado realizar en la primera parte de esta obra—, resultan necesarias *reflexiones reductoras* del tipo de las que nos ocuparon antes.[2] Gracias a ellas se descubren las *implicaciones intencionales ocultas* que están implicadas en el juzgar e incluso en el juicio como formación del juzgar. *Por lo tanto, los juicios en cuanto sentidos tienen una génesis de su sentido.*

Lo que esto signifique se comprende por las *remisiones* fenomenológicas; por ejemplo, la remisión entrañada en un predicado nominalizado ("el rojo"): noéticamente, remisión a una actividad nominalizante, noemáticamente al predicado original ("rojo"). Remisiones fenomenológicas semejantes indica justamente cualquier otra forma de sentido nominalizado (como "la semejanza", "el que *S* sea *p*"); estas remisiones envían a la forma original correspondiente o a las correspondientes activida-

[2] *Cf.* §§ 82 y 83.

des nominalizantes; igualmente cualquier determinación atributiva del sujeto remite a su determinación original como predicado, etcétera.

De aquí resulta, *primero para la morfología* y luego para su tránsito a una *analítica de la consecuencia*, un *principio de orden genético*; éste es a la vez decisivo para el propósito lógico específico de la analítica, que se realiza con los conceptos y proposiciones sobre la *verdad*. Desde el punto de vista subjetivo, lo anterior quiere decir que el *orden* prescrito *de formas de juicio entraña a la vez en sí* un *orden* prescrito *de modos en que las cosas se vuelven evidentes* y un *orden* de gradación *de las cosas verdaderas mismas*.

Descubrir la génesis del sentido de los juicios quiere decir, hablando con precisión: explicitar los momentos significativos implicados en el sentido manifiestamente presente, que por esencia le pertenecen. Los juicios, en cuanto productos acabados de una "constitución" o "génesis", pueden y deben ser interrogados respecto de esa génesis. Justamente la propiedad esencial de esos productos consiste en que son sentidos que comportan en sí, implicada en su génesis, una especie de historicidad; su sentido remite por grados a un sentido original y a su intencionalidad noemática correspondiente; así, a cualquier formación significativa puede interrogársele respecto de la *historia significativa que por esencia le corresponda*.

Esta maravillosa propiedad es inherente a toda la conciencia en general, en cuanto intencionalidad operante. Todas las unidades intencionales provienen de una génesis intencional, son unidades "constituidas"; y siempre podemos interrogar a las unidades "acabadas", por su constitución, por su génesis entera y también, sin duda, por su forma esencial, que habrá que aprehender eidéticamente. Este hecho fundamental, que abarca en su universalidad toda la vida intencional, es el que *determina el peculiar sentido del análisis intencional como descubrimiento de las implicaciones intencionales*; con ellas se destacan, frente al sentido ya acabado de las unidades, sus momentos significativos *ocultos* y sus relaciones significativas "causales". En cualquier caso, ya comprendemos esto respecto del juicio; en particular comprenderemos también que *no sólo el sentido* patente o *acabado, sino el sentido implicado tiene algo qué decir al respecto*, y tiene un papel esencial que desempeñar particular-

mente en el proceso de evidencia (en nuestra esfera lógica, en el proceso de evidencia de los principios lógicos). Mas esto concierne —como en seguida se mostrará— no sólo a las implicaciones sintácticas sino también a la génesis más profunda, que corresponde a los "núcleos" últimos y remite a sus orígenes en la experiencia. Sin tener claridad sobre todo esto, tampoco podemos disponer efectivamente de los principios lógicos, pues no sabemos los presupuestos ocultos que pueda haber en ellos.

§ 86. *La evidencia de la esfera antepredicativa como tema primero en sí de la teoría trascendental del juicio. El juicio de experiencia como juicio del origen*

El nivel inferior a que llegamos en nuestro retorno guiados por la génesis del sentido, nos conduce —como ya sabemos— a los *juicios sobre individuos*; asimismo, en lo que respecta a los juicios evidentes en el sentido de la intuición de las situaciones objetivas mismas, nos conduce a evidencias individuales de la forma más simple: son los simples *juicios de experiencia*, juicios sobre datos de percepción y de recuerdo posibles, que dan normas de corrección a las menciones judicativas categóricas del nivel inferior, del nivel relativo a individuos.

Utilicemos una proposición tomada de la teoría general de la conciencia, mejor dicho, de la fenomenología de la génesis universal de la conciencia. Dice que la *conciencia bajo el modo de darse las cosas mismas*, referida a cualquier especie de objetividades, *precede* todos los otros modos de conciencia que se refieran a esas objetividades, por cuanto estos modos son genéticamente secundarios. La conciencia que da las cosas mismas transita siempre, por la vía de la retención y de la protención, a una conciencia que no da las cosas mismas, a una conciencia vacía. También la rememoración, aunque pueda ser intuitiva, suscita una conciencia vacía y remite a una conciencia original anterior. Por consiguiente, desde el punto de vista de esta génesis, *la teoría del juicio primera en sí es la teoría de los juicios evidentes*, y *lo primero en sí en una teoría de los juicios evidentes* (y por ende en una teoría del juicio en general) es la *remisión genética de las evidencias predicativas a la evidencia no predicativa*, que se llama entonces *experiencia*. Así, se introduce ésta también, bajo sus correspondientes conformaciones

intencionales, en el juzgar de nivel genéticamente inferior y, por lo que respecta a la obra del juzgar, se introduce en la misma formación judicativa.

Aquí estamos de hecho ante el *comienzo primero en sí de una teoría sistemática del juicio*, en cuanto teoría que explora justamente la génesis sistemática, conforme a su esencia, del juicio que se confirma originalmente en las cosas mismas, del juicio "evidente"; esta teoría recorre luego las vías prescritas con precisión que, en esa genésis, nos elevan más allá de lo primero en sí.

En este comienzo se encuentra también el lugar sistemático indicado para *descubrir, a partir del juicio*, que la certeza y sus modalidades, la intención y el cumplimiento, el ente idéntico y el sentido idéntico, la posesión evidente, la verdad como ser (ser "efectivamente"), la verdad como corrección del sentido, todo eso *no es exclusivamente propiedad de la esfera predicativa sino que pertenece ya a la intencionalidad de la experiencia.* Desde ella, debemos buscar esas propiedades en su acto de darse ellas mismas o en evidencias de nivel superior, por ejemplo en la evidencia de las *variantes más cercanas a lo individual* (propiedad, relación, etcétera) y en particular en la evidencia de lo *general* (que debe derivarse de la experiencia individual) con su extensión significativa referida a individuos.

Así pasamos *del juicio de experiencia* (mejor aún: de la forma categorial más inmediata) *a la experiencia* y *alcanzamos el motivo para una ampliación del concepto de juicio*, designada por el concepto de Hume: *belief*. Por cierto, este concepto más amplio de juicio subsiste históricamente con una interpretación burda, incluso absurda. Su insuficiencia se muestra ya en que la identificación entre juicio y *belief* necesita referirse en seguida a una "representación" que pretende fundar esa "creencia". No es éste el lugar para efectuar una crítica detallada de esta concepción. El sensualismo de Locke, que se consuma en Hume y en John Stuart Mill y que casi llega a ser predominante en la filosofía moderna, encuentra en ese *belief un mero dato de la "sensibilidad interna"*, no muy diferente a un dato de la "sensibilidad externa", como un dato sonoro u olfativo. Obsesionados por *establecer una analogía entre la experiencia "interna" y la experiencia "externa"*, esto es, entre la esfera del ser psíquico individual (aprehendido en su ser real, en la experiencia inma-

nente, según creían) y la esfera del ser físico, les parecía obvio que *los problemas del juicio*, los problemas psíquicos en general, tuvieran en el fondo *esencialmente el mismo sentido* y fueran tratados por los mismos métodos *que los problemas de la naturaleza física*: como *problemas de la realidad*, como problemas de una psicología considerada como ciencia de los "fenómenos psíquicos", de los datos de la "experiencia interna", contando entre ellos los datos del *belief*. Con esa ceguera para la intencionalidad en general e, incluso después que Brentano la hiciera valer, con esa ceguera para su función objetivante, *todos los problemas efectivos acerca del juicio llegaron a perderse*. Si se establece su sentido auténtico, la intencionalidad de los juicios predicativos remite en último término a la intencionalidad de la experiencia.

Conforme a lo que antes indicamos, la teoría sobre la evidencia del simple juicio categórico de experiencia debe denominarse teoría del juicio "primera en sí", por cuanto en la génesis intencional el juicio no evidente, incluso el juicio absurdo, remite a un origen formado por juicios de experiencia. Hay que subrayar que esta remisión, igual que la de la génesis del sentido predicativo de que antes hablamos, no se deriva de un *proceso empírico inductivo* efectuado por el observador psicológico —como el experimentador de la *Denkpsychologie* ["psicología mental"]—, sino que —como debe mostrar la fenomenología— es un *componente esencial de la intencionalidad*; y hay que descubrirlo a partir de su propio contenido intencional, en las correspondientes operaciones de cumplimiento. Así pues resulta que *para nosotros* —en cuanto personas que reflexionamos filosófica y lógicamente— *el juicio no evidente y el juicio evidente se presentan en el mismo plano*; por consiguiente, resulta que la vía de la *lógica positiva e ingenua* es la vía *natural*, mientras que por el contrario, considerado en sí, el juicio evidente, el *juicio de experiencia es el juicio propio del origen*. Desde las sintaxis de este juicio, primeras en sí, se levanta la génesis sintáctica superior de la cual se ocupan exclusivamente las teorías de la analítica formal; se ocupan de ella atendiendo a las condiciones de evidencia judicativa posible, condiciones que residen en las formas *a priori* en que se formula el juicio distinto y en sus correlatos intencionales.

Ahora bien, la analítica formal, en su esfera de objetos y en su teoría, sólo tiene que ver con las *formas* de los juicios y verdades posibles, y *en éstas* no interviene evidencia ni experiencia alguna; sin embargo, en sus indagaciones subjetivas, "epistemológicas", dirigidas a descubrir el método radical de las operaciones intencionales, la analítica formal tiene que buscar las acciones categoriales mediatas de evidencia o de verificación; por lo tanto, tiene que *dilucidar cuál es la operación de los juicios propios del origen.* Gracias a esas indagaciones, toda verdad y toda evidencia judicativa se remite —como vemos— a la base primordial de la experiencia; y puesto que la experiencia misma funge *en* los juicios originales y *no al lado de ellos, la lógica necesita de una teoría de la experiencia*... si ha de suministrar información científica sobre los fundamentos y límites de la legitimidad de su *a priori*, y, por ende, sobre su legítimo sentido. Si la experiencia se le atribuye ya al juicio en sentido amplio, esta teoría de la experiencia debe llamarse teoría primera y básica del juicio. Naturalmente, esta exposición de la experiencia como función que precede a las funciones específicamente categoriales e interviene en su conformación, debe ser mantenida con una *generalidad formal* (como corresponde al objetivo de la lógica formal); "formal" en un sentido correlativo, desde el punto de vista subjetivo, a lo "formal" de la analítica. En otra parte deberá desarrollarse[3] la correspondiente exposición, de ninguna manera fácil, de la multiforme operación de experiencia que se lleva al cabo en el juicio de experiencia, exposición también de ese mismo juicio original. Destaquemos en particular solamente que incluso esta experiencia fundante tiene sus propios modos de operaciones sintácticas; pero éstas aún están libres de todas las conformaciones conceptuales y gramaticales que caracterizan lo categorial en el sentido del juicio predicativo y del enunciado.[4]

[3] En los estudios de lógica que ya hemos enunciado antes [*cf.* § 58, nota 5, p. 163. (N. del T.)].

[4] En mis *Logische Untersuchungen*, segunda parte, VIª Investigación, se introdujo por primera vez el concepto de "categorial" referido exclusivamente a los componentes sintácticos del juicio. Todavía no se distinguía entre lo sintáctico en general, que se presenta desde la esfera antepredicativa y tiene además sus analogías en la afectividad, y lo sintáctico de la esfera específica del juicio.

§ 87. *Tránsito a las evidencias de nivel superior. La pregunta por la importancia que tienen los núcleos para la evidencia de las generalidades materiales y formales*

Elevándonos desde la experiencia que da los objetos individuales, debemos transitar, en una teoría sistemática del juicio, a las posibles generalizaciones elaboradas sobre esa experiencia, y preguntar cómo funge en su evidencia la experiencia que las sustenta. Se muestra entonces una distinción fundamental entre dos especies de generalizaciones *esenciales*: éstas se llevan al cabo por un lado en el sentido del *a priori material*, por el otro en el sentido del *a priori formal*. En aquél derivamos de lo individual, convertido en ejemplo, contenidos *esenciales* y obtenemos los géneros y especies esenciales materiales, así como las leyes esenciales materiales; en la generalización *formalizadora*, en cambio, cualquier *individuo* debe *vaciarse* de su contenido para convertirse en "*algo en general*". Por lo tanto, cualquier construcción sintáctica de objetos a partir de individuos, así como cualquier formación categorial a partir de objetividades categoriales precedentes, debe tomarse en cuenta, de la misma manera, como un modo del mero "algo en general". En lugar del individuo aparece en todos estos casos la posición de "cierto sustrato de juicio en general"; mientras que la elaboración de las generalidades termina en las formas y géneros formales, propios de las formaciones categoriales en cuanto tales. Aquí toda ley conserva un carácter relativo que deja sin determinar si los sustratos indeterminados de las formas categoriales conducen a algo individual y cómo conducen a ello.

Esta distinción esencial entre generalización material y generalización formalizadora, al transitar de los juicios como meras menciones a las verdades, suscita *problemas sobre la evidencia y sobre la verdad, muy distintos* en uno y otro caso, así como *problemas*, también *muy distintos* en uno y otro caso, *sobre la crítica del conocimiento a priori*. Todo *a priori* material (incluido en el contexto de una disciplina "ontológica" en sentido normal y, a la postre, en una ontología universal), para establecer críticamente su auténtica evidencia, requiere recurrir a una *intuición* de lo individual tomado como ejemplo, esto es, *a una experiencia "posible"*. Necesita de la crítica de la expe-

riencia y, basada en ella, de la crítica de la operación específica del juicio; necesita pues establecer efectivamente cuáles son las formaciones sintácticas o categoriales que pueden efectuarse sobre los datos de la experiencia posible misma. La *evidencia de las leyes analíticas a priori* no necesita de determinadas intuiciones individuales, sino *sólo de algún ejemplo de entidad categorial* que pueda tener núcleos generales indeterminados (como cuando sirven de ejemplo proposiciones sobre números); estos núcleos pueden, por cierto, *remitir* intencionalmente a algo individual, pero no es menester exponer ni *preguntar nada más* sobre esto. En un sentido material ya dado no tenemos que ahondar como tenemos que hacerlo en el *a priori* material, cuya evidencia se basa enteramente en profundizar en las propiedades esenciales de alguna cosa y en explicarlas.

No obstante, la *referencia significativa* a lo individual, noéticamente a evidencias individuales, *a experiencias*, que surje de la génesis del sentido y que es propia de *todas las menciones categoriales* —propia también, por lo tanto, de todos los ejemplos que pueden servirle a la analítica formal— *no* puede *carecer de importancia para el sentido y la evidencia posible de las leyes analíticas* y, sobre todo, de los principios lógicos. De lo contrario, ¿cómo podrían reclamar esas leyes validez *ontológica-formal*? ¿Cómo podrían reclamar al mismo tiempo validez para toda verdad predicativa posible, validez para todo *ente concebible*? Esta expresión "para todo ente concebible" significa, en efecto: posibilidad de la evidencia que precisamente remite en último término, aunque con generalidad formal, a un individuo posible en general o a la experiencia posible. El *lógico*, al crear originalmente con evidencia sus principios lógicos, tiene a la vista, a modo de ejemplos, cualesquiera juicios (entidades categoriales). Los somete a variaciones con conciencia de su plena arbitrariedad, forma la conciencia de "cualesquiera juicios" en general; y con generalidad pura debe concebir las intelecciones sobre la verdad y la falsedad, cuyo estilo esencial típico se mantiene al través de la variación. Los ejemplos están ante él como productos acabados de una génesis que, para hablar en general, él no ha efectuado. Al volver evidentes los principios, en una actitud ingenua, no se trata de descubrir esa génesis ni su forma esencial, ni mucho menos de establecer eidéticamente una conexión esencial entre el contenido esencial del sentido "juicio

en general", constituido en una génesis de ese tipo, y la verdad o falsedad presupuesta por los principios y determinada por ellos. ¿Podemos contentarnos con esta actitud ingenua? ¿No necesitan los principios lógicos, por el contrario, por más obvios que sean, de una crítica de su sentido auténtico a partir de los orígenes de su construcción? ¿No precisan también, por ende, del descubrimiento de la génesis del juicio?

De hecho, la crítica de los principios lógicos, en cuanto descubrimiento de los presupuestos ocultos implícitos en ellos, mostrará que ni siquiera en la evidencia de la generalización formal carecen los núcleos de importancia.

§ 88. *El presupuesto implícito en la ley analítica de contradicción: cualquier juicio puede alcanzar una evidencia distinta*

Si examinamos los principios lógicos desde el punto de vista de la génesis de su sentido, nos topamos con un *presupuesto fundamental* implicado en ellos que afecta siempre al principio del tercio excluso, sin poder separarse de él. Con mayor precisión: proviene de otro presupuesto también inadvertido que ya se encuentra en el estrato inferior de la lógica formal, anterior a la introducción del concepto de verdad, estrato que destacamos en nuestros anteriores análisis. Puesto que incluso en esos análisis aún arrastrábamos cierta ingenuidad y sólo seguíamos *una* dirección conforme a *un* solo interés, este presupuesto permaneció oculto para nosotros en el contexto anterior. Podemos mostrar este presupuesto del nivel inferior, tratando de formularlo como si fuera un *enunciado obvio*: *cualquier juicio posible* en su sentido más amplio (es decir, cualquier juicio cuya posibilidad resulta evidente con la mera indicación, explícitamente comprendida, de la significación verbal de un enunciado), si se guardan las leyes de la consecuencia analítica, puede *transformarse en un juicio "distinto" posible o juicio "propiamente dicho"* (cuya posibilidad resulta evidente por primera vez al realizarse las indicaciones, al formular los juicios indicados, efectuando *propiamente* los correspondientes actos sintácticos). Con otras palabras: la "*no contradicción*" en su sentido más amplio, que incluye cualquier consecuencia analítica, es una *condición necesaria y suficiente para poder formular propiamente un juicio posible.*

Mas esto *no es cierto con tanta generalidad* como solemos fácilmente creerlo. Sin embargo, instaurar la lógica de la consecuencia presupone que cualquier juicio, entendido en su sentido más amplio, pueda alcanzar una evidencia distinta, en sentido positivo o negativo; presupone que en este punto sea válido un análogo del principio de contradicción. Así, *en el concepto de juicio propio de la lógica de la consecuencia debe haberse introducido algún presupuesto que lo limite*; de suerte que sólo con esa limitación tácitamente presupuesta, el juicio está sometido a las condiciones legales que hacen posible su formulación propiamente dicha.

§ 89. *La posibilidad de la evidencia distinta*

a) *El sentido como juicio y como "contenido judicativo". La existencia ideal del juicio presupone la existencia ideal del contenido judicativo*

Refiramos nuestras reflexiones a algunos ejemplos. Si nos colocamos en el lugar de alguien que lee u oye "sin pensar", podemos concebir la posibilidad de que esa persona, siguiendo simplemente las indicaciones simbólicas de las palabras, presa tal vez de su creencia en la autoridad, juzgue pasivamente lo que oiga, juzgue incluso por ejemplo: "este color + 1 suman 3". No obstante, decimos que esta oración "*no tiene propiamente sentido*"; si efectivamente la concebimos (si formulamos efectivamente los términos singulares de la predicación en su organización sintáctica), es imposible obtener un juicio posible; pero no porque la oración contenga una contradicción analítica o extraanalítica, sino porque está —por así decirlo— *más allá de la coherencia y de la contradicción*, al "*carecer de sentido*". Los elementos singulares de la oración no carecen de sentido, son sentidos correctos, pero el conjunto no arroja un sentido coherente unitario; *no es un conjunto que sea él mismo un sentido.*

Tenemos entonces coherencia e incoherencia (discrepancia) en el "sentido"; de suerte que, al hablar *en este caso* de "sentido" y "conjunto con sentido", *no* se trata de juicios efectiva y propiamente formulados, de juicios en el sentido de la consecuencia; aunque se trate sin embargo de juicios y de lógica de la verdad. *Los juicios contradictorios tienen, en efecto, coherencia en la unidad de un sentido*; pero contradicción y coherencia son nociones

opuestas y excluyentes, conforme a los conceptos de la lógica de la consecuencia, y resulta patente que *ya presuponen la unidad de ese "sentido"*.

Si preguntamos ahora qué determina en este caso el concepto de sentido, nos percataremos de uno de esos equívocos esenciales de que antes hablamos. Para aclararlo, tendremos que volver a la distinción de que habíamos tratado en las *Logische Untersuchungen*: la distinción entre "cualidad" y "materia".[5]

Por *sentido* de un enunciado puede entenderse:

1. El correspondiente *juicio*. Pero si el sujeto que enuncia pasa de la simple certeza "S es *p*" a la presunción, probabilidad, duda, afirmación o negación, o aun suposición de este mismo "S es *p*", entonces se destaca como sentido del juicio:

2. El "*contenido judicativo*", como *algo común* que, *al través de los cambios de los modos de existencia* (certeza, posibilidad, probabilidad, cuestionabilidad, "existencia efectiva", nulidad) se mantiene idéntico en la dirección subjetiva del correspondiente modo de posición dóxico. Este *contenido* del juicio, *idéntico* al través de la variación de las modificaciones del modo primordial de certeza, lo que en cada caso "es" posible, probable, cuestionable, etcétera, es lo que las *Logische Untersuchungen* comprendían en las modalidades judicativas como un *elemento* "dependiente".

Así, el concepto de "sentido" tiene en la esfera del juicio un *doble sentido* esencial; doble sentido que, por lo demás, alcanza igualmente a todas las esferas posicionales; por lo pronto alcanza también naturalmente a la esfera dóxica básica, la de la "representación", es decir, la de la experiencia en todos sus modos de variación, incluso el modo vacío. *La unidad posible de un contenido judicativo semejante*, concebida como *unidad que puede ser puesta* con cualquier modalidad posicional, *depende de ciertas condiciones*. La mera comprensibilidad gramatical de la unidad de sentido, la *significatividad puramente gramatical* (con el concepto, enteramente distinto, de sentido gramatical) *no es aún la significatividad que presupone la lógica analítica*.

Como vemos, la esencia del concepto de juicio distinto, de juicio que puede propiamente formularse sintácticamente, presu-

[5] *Cf*. t. II, primera parte, pp. 411 y ss. El Apéndice I aporta una radicalización esencial de la idea de "materia del juicio" y, por lo tanto, de todas las exposiciones de este parágrafo.

puesto por la lógica de la consecuencia y por consiguiente por los principios formales de la verdad, ha menester de una determinación más amplia y de una dilucidación correspondiente más profunda. La *posibilidad de formular* unitariamente *el contenido judicativo precede a la posibilidad de formular el juicio mismo* y es condición de ella. O bien: la *"existencia" ideal del contenido judicativo es un presupuesto de la "existencia" ideal del juicio* (en su sentido más amplio de objetividad categorial mencionada en cuanto tal) y queda incluida en esta última.

b) *La existencia ideal del contenido judicativo está ligada a las condiciones de unidad de la experiencia posible*

Si preguntamos ahora por el "origen" de la primera evidencia (con su contrario, que sólo puede expresarse en la multívoca frase "carencia de sentido"), nos veremos remitidos a los *núcleos* sintácticos que parecen carecer de función en la perspectiva formal. Lo cual vendría a decir que la posibilidad de formular propiamente un juicio posible (en cuanto mención) radica *no sólo* en las *formas* sintácticas sino también en las *materias* sintácticas. Esta última circunstancia la pasará por alto fácilmente el lógico formal, al dirigir su interés unilateralmente a lo sintáctico —cuya multiplicidad de formas es la única que interviene en la teoría lógica— y al someter a cálculo algebraico los núcleos, considerándolos sin importancia para la teoría, "algos" vacíos que sólo hay que conservar en su identidad.

¿Mas cómo se entiende la función de las materias o núcleos sintácticos que hace posible la existencia del juicio, esto es, que hace posible formular propiamente dicho juicio en el sentido de la indicación judicativa? La *dilucidación* de este punto reside *en la génesis intencional.* Todo juicio en cuanto tal tiene su génesis intencional; también podemos decir: tiene sus *motivaciones* esenciales *que lo fundan;* sin ellas no podría ser primero bajo el modo primordial de la certeza, ni podría luego modalizarse. Lo cual implica que las *materias sintácticas,* que se presentan en la unidad de un juicio, *han de tener algo que ver entre sí.* Mas esto proviene de que el modo de juicio genéticamente más original (hablamos de una génesis *intencional,* esencial por ende, y no de una génesis psicológica e inductiva; la cual, por otra parte, sólo puede proyectarse y comprenderse a partir de la primera) es el

juicio evidente y, en el nivel básico, el juicio fundado en la experiencia. *Antes* de todo juzgar se encuentra una base universal de experiencia; ella está presupuesta siempre *como una unidad coherente de experiencia posible.* En esta coherencia todo "tiene que ver" materialmente con todo. Pero la unidad de la experiencia puede ser también *incoherente* y, con todo, ser esencialmente de tal manera *que lo discrepante tenga una comunidad esencial con el término con que discrepe*; así, en la unidad de una experiencia conexa —conexa incluso al modo de la discrepancia— todo está por esencia en comunidad con todo. Así, *el contenido de cualquier juzgar original* y, por lo tanto, de cualquier juzgar que proceda con conexión, tiene *conexión gracias a la conexión de las cosas en la unidad sintética de la experiencia*, en cuya base descansa. Lo cual no debe interpretarse de antemano en el sentido de que sólo pueda haber como base del juicio *un* universo de experiencia posible, y que, por lo tanto, todo juicio intuitivo descanse sobre la misma base y todos los juicios correspondan a una conexión única de las cosas. Llegar a una decisión sobre este punto sería el tema de una investigación específica.

Lo que hemos dicho se transfiere ahora, con necesidad esencial, de los juicios originales a todo juzgar posible en general, a todos los juicios en general que puedan presentársele *al mismo* sujeto juzgante en el plexo de *su* conciencia; se refiere pues, como una nueva propiedad, a todos los juicios *no intuitivos* que ahora sean posibles para él. Mostrar a partir de leyes esenciales la evidencia de lo anterior, es tarea que corresponde al conjunto general de teorías constitutivas que esclarecerán cómo la intencionalidad original, en cuanto "primordialmente fundante", trae consigo la constitución de formaciones intencionales secundarias y las provée de una intencionalidad que, por ser secundaria, remite esencialmente a la intencionalidad fundante y a la vez debe realizarse de modo análogo a ella. A ese conjunto de teorías corresponde también toda la doctrina sobre la esencia de la construcción de "apercepciones".

Las materias sintácticas de los juicios no intuitivos, por las razones indicadas relativas a la génesis de su ser y de su sentido, *no* pueden *variarse con entera libertad,* como si pudiéramos reunir esas materias de modo enteramente arbitrario y formar así con ellas juicios posibles. *A priori* las materias sintácticas de cualquier juicio posible y de cualquier complejo de juicios susceptibles de

conectarse en otro juicio, tienen una referencia intencional a la unidad de una experiencia posible o a una cosa experimentable con unidad. Con lo cual no descuidamos la posibilidad, ya destacada anteriormente, de incoherencias, ilusiones, supresiones necesarias. Pues ésta no cancela la unidad de conexión, la unidad que constituye justamente el más profundo fundamento de la congruencia material entre las materias de los juicios posibles, y también, por lo tanto, entre las conexiones de juicios, por más amplias que éstas sean. La teoría y *examen lógico-formales*, en su actitud objetiva, nada tienen que decir al respecto; pero cualquiera de sus formas lógicas, con sus S y sus p, con todos los símbolos que intervienen en la unidad de una conexión formal, *presupone de un modo oculto* que, en esa conexión, S, p, etcétera, *tienen que "ver entre sí" materialmente.*

§ 90. *Aplicación de lo anterior a los principios de la lógica de la verdad: éstos sólo tienen validez para juicios cuyo contenido tenga sentido*

La importante ampliación que ha sufrido nuestro precedente análisis del juicio tiene ahora una *significación* decisiva *para la crítica de los principios lógicos* que desde antes teníamos en vista. Ahora es fácil dar término a esa crítica. Por supuesto, la lógica no tiene en vista juicios de la clase que describimos como *carentes de sentido en cuanto a su contenido*, por ejemplo: "la suma de los ángulos de un triángulo es igual al color rojo". A nadie que se introduzca en la teoría de la ciencia se le ocurre, naturalmente, concebir un juicio semejante. Con todo, cualquier enunciado que cumpla solamente con las condiciones de un sentido unitario *puramente gramatical* (unidad de una oración comprensible) *puede concebirse* también *como juicio*, como juicio en su sentido más amplio. *Si los principios lógicos debieran referirse a juicios en general, no podrían sostenerse, al menos no podría sostenerse el principio del tercio excluso.* Pues todos los juicios cuyo contenido "carece de sentido" quebrantan la validez de este principio.

Los principios son incondicionalmente *válidos* —para hacer evidente ante todo este punto— *para todos los juicios cuyos núcleos tengan un sentido congruente* y cumplan, por lo tanto, con las condiciones de unidad de los sentidos. Pues, mediante su génesis,

a estos juicios les está dada *a priori* su referencia a una base unitaria de experiencia. Justamente por ello resulta que cualquier juicio semejante con esa referencia *puede adecuarse a lo dado*; o bien, al realizarse, expone y capta categorialmente lo dado en la experiencia coherente, o bien lleva a la negación de la adecuación, predica algo que sin duda pertenece por su sentido a esa esfera de experiencia, pero que discrepa con algo experimentado. Pero en el giro subjetivo mostramos, al hablar de los principios, que corresponde también al sentido de los mismos la posibilidad de llevar *cualquier* juicio a una adecuación positiva o negativa. Mas esta disyuntiva ya no es válida para el dominio más amplio de juicios al que pertenecen también juicios *cuyo contenido carece de sentido*. En ellos el "*tercio*" *no está excluido*; consiste en que juicios, con predicados que carecen de relación significativa con los sujetos, están por así decirlo, *en su carencia de sentido, más allá de la verdad y la falsedad*.

§ 91. *Transición a nuevas cuestiones*

Vemos pues cuán necesaria es una teoría intencional del juicio y con cuánta profundidad debe elaborarse, aunque sólo sea para *comprender* con originalidad *cuál es el sentido propio y puro de los principios lógicos*.

Mas si reflexionamos en lo que ya hemos logrado, con nuestras investigaciones, para elaborar esa teoría y para clarificar la idea de verdad, ya no nos queda más que exponer la necesidad de un *trabajo "epistemológico"* preparatorio que dé cuenta de la referencia esencial de todas las evidencias judicativas a esferas de experiencia. La *evidencia judicativa* "da" la *verdad* en el sentido del juicio correcto o en el sentido de la situación objetiva existente misma y, en general, de la entidad categorial misma. La *experiencia*, que consideramos una evidencia antepredicativa, da "*realidades*"; y esta palabra debe tomarse aquí con las menores restricciones posibles, debe comprender, por lo tanto, todo lo "individual". A esas realidades pertenecen, naturalmente, los objetos del mundo espacio-temporal; mas tal vez no consista toda experiencia en darse algo mundano, y tal vez la crítica de los presupuestos de la lógica y de su concepto de "*verdad*" nos lleve a comprender en otra forma y con mayor amplitud ese concepto de "experiencia", sin que sufra por ello la reducción a la expe-

riencia y a los objetos de experiencia —a las "realidades"—; y tal vez esta comprensión más amplia se base precisamente en la necesidad de tomar en cuenta un concepto más amplio de "experiencia", aunque permanezcamos siempre —como ahora— dentro del concepto estricto de experiencia como el darse de "individuos".

Supongamos efectivamente demostrada la propiedad que comprendimos con pensamientos fundamentales, pero que no fundamentamos en verdad detenidamente: gracias a una génesis intencional de los juicios, aún por descubrir, todo juicio —en el sentido no sólo de una indicación significativa puramente gramatical sino de una homogeneidad significativa material de los núcleos— se refiere necesariamente a una esfera de experiencia (a una esfera material unitaria); de tal suerte que puede llevarse a una adecuación positiva o negativa; entonces queda fundada, sin duda, la conversión subjetiva —que expusimos— de los principios lógicos en principios de evidencia. Pero *¿cómo se relaciona ahora la evidencia con la verdad?* No tan sencillamente, por cierto, como esa conversión lo hacía parecer.

V. LA FUNDAMENTACIÓN SUBJETIVA DE LA LÓGICA COMO PROBLEMA DE UNA FILOSOFÍA TRASCENDENTAL

§ 92. *Dilucidación del sentido que tiene el carácter positivo de la lógica objetiva*

a) *La referencia de la lógica tradicional a un mundo real*

Puesto que todos los juicios remiten a la experiencia, en cuanto lógicos se nos presentan los problemas de la *operación de la evidencia,* sea respecto de la experiencia misma o respecto de sus correspondientes entidades categoriales. Ambos respectos se combinan en la dilucidación del nivel básico del juicio, o del nivel básico de entidades categoriales que comportan aún, de modo inmediato, su origen experimental. A quienes nos guiamos por una crítica de la lógica ingenua y de su carácter positivo, para alcanzar una lógica trascendental, el acceso a estos problemas nos conduce ante todo a una *crítica de los conceptos ingenuos de evidencia y de verdad* o del concepto de ser verdadero, que imperan en toda la tradición de la lógica.

La lógica como teoría formal de la ciencia sólo en sus primeros, inolvidables comienzos, con la dialéctica platónica, tuvo por tema fundamental —recordémoslo— la posibilidad de una ciencia del ente en general. Para ella no había aún ciencia ni mundo efectivamente existentes que de antemano tuvieran validez. En la diferente situación de las épocas ulteriores sucedió lo contrario. La lógica tomó la forma de una crítica formal apofántica de la ciencia existente, de la verdad y la teoría existentes; o bien tomó la forma de una ontología formal para la cual subsistían de antemano firmemente, por lo general, los objetos existentes, un mundo existente. No como si la lógica presupusiera determinados con-

tenidos del mundo y determinadas ciencias elaboradas conforme a ellos; contenidos y ciencias cuya crítica resultara posible estableciendo normas lógicas *a priori.* Al contrario: el ser verdadero, la verdad y teoría predicativa, la posibilidad de acceder por la experiencia y por el conocimiento teórico a ese ser verdadero, presupuesto de antemano en general como algo existente: todo ello era cosa obvia, jamás discutida en la lógica formal tradicional. Puede decirse (luego mostraremos que esto encierra una concepción peculiar) que la lógica formal tradicional es una *lógica* —apofántica formal y ontología formal— *para un mundo real concebido como ya existente.* Por supuesto, este mundo es en sí y para sí lo que es; sin embargo, por otra parte es accesible para nosotros y para cualquiera en la conciencia cognoscente; ante todo, mediante la experiencia. Sobre la base de la experiencia, aunque sin duda muy incompleta e imperfectamente, se levanta la operación de conocimiento superior, propiamente dicha, que nos conduce a la verdad objetiva.

A este mundo existente se refieren todos los juicios, verdades, ciencias de que habla la lógica. Las verdades de hecho, las ciencias positivas conciernen a la existencia fáctica en el mundo o al mundo mismo; las verdades, las ciencias *a priori* conciernen asimismo al ser mundano posible. Mejor dicho: estas últimas conciernen a las proposiciones necesariamente válidas que se mantienen al través de la libre variación en la fantasía del mundo fáctico; son necesariamente válidas en cuanto son formas esenciales de un mundo en general, también de este mundo dado, por ende. Así, la teoría *a priori* del espacio y la teoría *a priori* del tiempo (geometría, cronología) se refieren al espacio y al tiempo como formas esenciales de este mundo, en cuanto mundo en general. Incluso las ciencias *a priori,* que tiene en vista la lógica, son mundanas; así como se presupone el ser en sí del mundo efectivamente existente, así también se presupone el ser en sí posible de sus posibles variantes; se presupone en fin que, gracias a la experiencia y a la teoría efectivas y posibles, una ciencia del mundo efectivamente existente y una ciencia de un mundo posible *a priori* en general son posibles "en sí", es decir, tienen consistencia en sí y pueden naturalmente, por lo tanto, ser la meta de un trabajo de lógica.

Ahora bien, sin duda se mantenía la lógica con un carácter *a priori* y no podía recurrir, en sus teorías, a ningún hecho, a

ningún mundo fáctico. Pero por una parte, hay que pensar en que, en cuanto ontología formal, presuponía al menos el ser mundano posible, el cual debía haberse obtenido como una variante posible del mundo efectivamente existente. Por otra parte, siempre que sentía la inclinación de clarificar sus conceptos fundamentales y emprendía investigaciones *dirigidas a la subjetividad*, las tomaba por investigaciones *psicológicas* en el sentido ordinario, por investigaciones sobre la vida representativa y la vida mental, sobre las vivencias de evidencia que tienen los hombres en el mundo; le era indiferente si se recurría con ello a la psicofísica y a experimentos "objetivos" o bien a una mera "experiencia interna". Incluso nuestras precedentes investigaciones sobre los conceptos fundamentales habrán sido tomadas, sin más averiguaciones, por investigaciones psicológicas en el sentido ordinario, puesto que no nos pronunciamos en este respecto. En cualquier caso, siempre se mantenía en el fondo el mundo efectivamente existente ya dado; aunque, por lo demás, bastara para nuestros propósitos que la referencia de la lógica a un mundo posible *a priori* —como quiera se haya introducido en la lógica— significara un presupuesto, un presupuesto de no menor importancia crítica que el del mundo fáctico.

b) *El presupuesto ingenuo de un mundo coloca a la lógica entre las ciencias positivas*

Decíamos antes que la lógica, con su referencia a un mundo real, no sólo presuponía el ser en sí de éste, sino también la posibilidad, subsistente "en sí", de obtener un conocimiento del mundo como saber y ciencia auténtica, sea de un modo empírico o *a priori*. Lo cual implica lo siguiente: puesto que las realidades del mundo son lo que son en sí y para sí, son también sustratos de verdades válidas en sí: de "verdades en sí", como decíamos con Bolzano. Además: a las verdades en sí corresponden en los sujetos cognoscentes, posibilidades cognoscitivas de aprehender esas mismas verdades con evidencias absolutas; éstas son consideradas como aprehensiones de las verdades absolutas mismas, que precisamente son válidas en sí. Todo ello se reivindica como un *a priori*. Las verdades que subsisten en sí para el ente —para el *ente absoluto* y no para el ente subjetivo relativo (o que se nos da como ente en la experiencia y aparece existiendo de tal o cual

manera)— son *verdades absolutas.* En las ciencias se las "descubre"; mediante el método científico, se las expone y funda. Esto nunca se logra, tal vez, con perfección; pero sin duda la meta misma sigue teniendo una tácita vigencia como idea universal; correlativamente, la tiene también la idea de la posibilidad de alcanzar esa meta, esto es, la idea de una *evidencia absoluta.* Si la lógica misma no tomaba por tema estos presupuestos, con mayor razón lo hacían la teoría del conocimiento, la psicología y la metafísica; aunque al modo de ciencias secundarias que no querían atentar contra la absoluta autarquía de la lógica.

Pero esta ordenación de las disciplinas sólo es posible (pronto habrá de seguir una fundamentación detallada de este punto) por una total falta de claridad sobre sus problemas; en lo que respecta a las disciplinas filosóficas complementarias que mencionamos, conduce a una *ingenuidad de una clase enteramente distinta* a la de la positividad pura y simple. Pues ésta, en cuanto es una aceptación ingenua del mundo ya dado de hecho en la vida tanto práctica como teórica, tiene cierta legitimidad; sin duda no aclarada y por lo tanto imprecisa aún, pero legitimidad al cabo. En cambio, sucede lo contrario con una crítica ingenua de la experiencia y del conocimiento derivado de ella, que se refiere a un mundo existente en sí; dicha crítica opera con los modos de deducción de una lógica usual, de una lógica que nunca investigó si el sentido de esos modos deductivos no presuponía ya un mundo, que nunca pensó en investigar la operación propia de la experiencia y de los otros componentes subjetivos que importan para su sentido ontológico: una crítica de este tipo es de una ingenuidad tal que sus teorías aparentemente científicas quedan excluidas de antemano de toda consideración seria.

Naturalmente, la subsistencia de evidencias absolutas posibles, que el lógico tiene por cierta *a priori,* se concibe como una subsistencia para *cualquier* sujeto capaz de conocimiento. Cualquiera equivale a cualquiera en este punto. El ente absoluto en su absoluta verdad, o bien es visto y comprendido con evidencia tal como es, o bien no lo es. Así, la validez de la verdad para cualquiera una vez por todas no suscita ningún problema especial. Este "*cualquiera*" es cualquier hombre o cualquier otro ente semejante al hombre, que pueda suponerse en el mundo efectivamente existente (o en un mundo posible, para las verdades absolutas que correspondan a él), y que pueda tener conocimiento evidente

de la verdad. Qué constelaciones psicológicas haya en nosotros los hombres (nada sabemos de entes inteligentes de otros mundos) para que esas evidencias lleguen a realizarse efectivamente en nosotros, mediante la causalidad que impera en todo lo psíquico como en todas las demás realidades: tal cosa no concierne a la lógica sino a la psicología.

El problema de la verdad en sí, introducido por nosotros al comienzo, ha adquirido así, con esta exposición de los presupuestos de la lógica tradicional, un sentido más preciso, que se refiere a un mundo efectivo y posible. La lógica, en cuanto lógica objetiva en este nuevo sentido, en cuanto *lógica formal de un mundo posible* ocupa, por lo tanto, un lugar en la multiplicidad de las *ciencias "positivas"*; pues para todas ellas —para las ciencias en el sentido del lenguaje corriente que no conoce ninguna otra— el mundo es un hecho de antemano indudable; y poner en cuestión la legitimidad de su subsistencia (o la de los mundos posibles) es contrario al estilo de una ciencia positiva.

§ 93. *La insuficiencia de los intentos de crítica de la experiencia desde Descartes*

a) *El presupuesto ingenuo de la validez de la lógica objetiva*

La reforma epistemológica de todas las ciencias intentada por Descartes, su transformación en una *sapientia universalis* que las unifique en una fundamentación radical, implica ciertamente que, para fundarlas, les preceda una *crítica de la experiencia*; ésta concede de antemano a las ciencias la existencia del mundo. Como se sabe, esta crítica conduce en Descartes al siguiente resultado: la experiencia carece de evidencia absoluta (de la evidencia que funda apodícticamente el ser del mundo); por lo tanto el presupuesto ingenuo sobre el mundo debe cancelarse y todo el conocimiento objetivo debe fundarse en el único dato apodíctico, el de un ente: el *ego cogito*. Sabemos que éste fue el *comienzo* de toda la *filosofía trascendental* moderna, que avanza luchando contra oscuridades y extravíos siempre renovados. Este comienzo cartesiano, con el gran descubrimiento de la subjetividad trascendental —aunque sólo se manifiesta a medias—, se empaña de inmediato con un fatal *error*, hasta hoy inextirpable: el que nos deparó ese "*realismo*" cuya contrapartida no menos errónea constituyen los idea-

lismos de un Berkeley y de un Hume. Con Descartes el ego se estableció, por una evidencia absoluta, como un *pequeño fragmento del mundo*, primero e indudablemente existente (*mens sive animus, substantia cogitans*); se trataba únicamente entonces de inferir a partir de él, mediante un *procedimiento deductivo* lógicamente fehaciente, el resto del mundo (en Descartes: la sustancia absoluta y las sustancias finitas del mundo fuera de mi propia sustancia anímica).

Descartes opera ya, al manejar la temática trascendental, con la herencia de un *a priori* ingenuo: el *a priori* de la causalidad, el presupuesto ingenuo de evidencias ontológicas y lógicas. *No acierta* pues *con el sentido trascendental propio del ego descubierto por él*, del ego que en el orden del conocimiento precede al ser del mundo. Tampoco acierta con el sentido propiamente trascendental de las cuestiones que deben plantearse respecto de la experiencia y del pensamiento científico, e incluso, con generalidad de principio, respecto de la misma lógica.

Esta falta de claridad se trasmite ocultamente a las aparentes claridades inherentes a todas las recaídas de la teoría del conocimiento en las ingenuidades naturales; se trasmite igualmente a la cientificidad aparentemente clara del realismo contemporáneo. Se trata de una teoría del conocimiento ligada con una lógica ingenuamente aislada; esa teoría sirve para demostrarle al científico, sobre todo para convencerlo plenamente de que las convicciones fundamentales de las ciencias positivas sobre el mundo real y sobre el método lógico, que trata de ellas, son del todo correctas; por lo tanto, el científico puede pasarse propiamente sin una teoría del conocimiento, tal y como pudo arreglárselas sin ella desde hace siglos.

b) *Descartes no acierta con el sentido trascendental de la reducción al ego*

¿Pero podemos contentarnos con esa relación entre ciencia positiva, lógica y teoría del conocimiento? Después de todo lo que hemos tenido que exponer repetidas veces en las páginas anteriores, por más incompletamente que fuera y aun como mera sugerencia, ya es seguro que esta pregunta debe responderse negativamente. Un realismo como el de Descartes cree haber aprehendido en el ego, al cual remite primero la reflexión trascendental sobre

sí mismo, el alma real del hombre y, a partir de esa primera realidad, proyecta hipótesis y deducciones de probabilidad en un dominio de realidades trascendentes; para ello utiliza (expresa o implícitamente) los principios de la matemática de la probabilidad pertenecientes a la lógica misma y, dado el caso, utiliza también el resto de la lógica formal. Un realismo semejante *no acierta con el verdadero problema y cae en un contrasentido,* pues siempre supone la posibilidad de lo que está en cuestión aun como posibilidad.

Dilucidar la validez de los principios lógicos —incluso de todos los conceptos y proposiciones fundamentales— conduce a *investigaciones dirigidas a la subjetividad,* sin las cuales esos principios se quedan en el aire desde el punto de vista científico. Después de las investigaciones parciales que ya desarrollamos y que nos incitan a proseguir siempre adelante, esto resulta indudable. Pero si volvemos al *ego cogito,* como subjetividad a partir de cuya conciencia pura y particularmente a partir de cuya evidencia todo es ente para ese ego, mas también todo es posible, concebible, presumible, falso, absurdo, etcétera (para *mí,* que filosofo con radicalidad), *¿podemos entonces presuponer la lógica?* ¿Qué hay de esas investigaciones subjetivas que fundan, en sentido estricto, toda lógica? ¿Podemos impugnar esas investigaciones con una lógica que debe clarificarse sólo por ellas y que, con su mundanidad —aun si está por justificar—, introduce tal vez componentes significativos y proposiciones válidas que rebasan injustificadamente el terreno de dichas investigaciones subjetivas?

Además, ¿esas investigaciones subjetivas pueden ser impugnadas con la *psicología,* que se basa totalmente en la lógica objetiva o, al menos, en el constante presupuesto del mundo objetivo al que pertenecen, por su sentido, todas las vivencias psíquicas, n cuanto componentes reales de un ente psicofísico real? *¿No se pone en cuestión el mundo real entero para fundar con radicalidad la lógica?* No para demostrar su existencia efectiva, sino para establecer su sentido auténtico posible y el alcance con que este sentido puede intervenir en los conceptos lógicos fundamentales. Si el "algo en general" de la lógica formal, en su concepción como lógica objetiva, entraña también en último término el sentido del ser mundano, entonces este sentido forma parte justamente *de los conceptos fundamentales de la lógica,* de los conceptos que determinan todo el sentido de la lógica.

c) *La fundamentación de la lógica conduce al problema universal de la fenomenología trascendental*

¿Qué hay, además, de las hipótesis que tan fácilmente se ofrecen a los realistas y que permitirían alcanzar un mundo exterior real a base del ser del ego, único que permanece evidente e indudable al través de la reducción cartesiana y que resulta lo primero en sí respecto de todo conocimiento? ¿No es este "*exterior*", no es el sentido posible de una realidad trascendente y de un *a priori* que le corresponda, con sus formas de espacio, tiempo y causalidad que permiten las deducciones, no es eso lo que constituye el problema? Se trata justamente del problema de saber cómo puede aceptarse y probarse en la inmanencia del ego ese sentido de trascendencia que ingenuamente tenemos y aplicamos. ¿Y no hay que preguntar qué presunciones ocultas procedentes de la subjetividad constituyente del sentido delimitan el alcance de ese sentido? ¿No es éste el problema que habría que resolver primero, para poder decidir en la esfera trascendental del ego, sobre la posibilidad fundamental y sobre el sentido o contrasentido de esas hipótesis? Si se han comprendido los problemas auténticos que surgen con el recurso al ego, todo este esquema de "*explicación*" de los datos puramente inmanentes mediante una realidad objetiva aceptada por hipótesis y ligada causalmente con ellos, ¿no es al cabo un completo contrasentido?

De hecho así es, y el contrasentido proviene de que, con la *reducción cartesiana* a mi ego como sujeto de mi conciencia pura, *se vuelve problema una nueva clase de posibilidad de conocimiento y de ser*: la posibilidad trascendental de un ente en sí *en cuanto* ente para mí con ese sentido, que proviene exclusivamente de las posibilidades de mi conciencia pura. El contrasentido proviene también de confundir esta posibilidad problemática con otra totalmente distinta: la de deducir a partir de algo real que ya se *posee* en el conocimiento, otra cosa real que *no* se posee.

El *paso que lleva a esta confusión* sólo es posible, sin duda, por no haber visto claramente el sentido de la primera posibilidad: se trata de la *confusión del ego con la realidad del yo en cuanto alma humana*. No se ve que el alma (*mens*) tomada como realidad ya tiene un *elemento significativo de exterioridad* (forma parte del mundo espacial) y que toda exterioridad, incluso la que se quería alcanzar mediante hipótesis, tiene de antemano su

sitio en la interioridad pura del ego, en cuanto *polo intencional de la experiencia*; este mismo, con toda la corriente de experiencia mundana y con el ente concordante con dicha experiencia, forma parte de la interioridad, al igual que todos los demás componentes que pudiéramos atribuirle gracias a la experiencia posible y a la teoría. Cualquier problemática que pudiéramos plantear a partir de ese ego, ¿no se encuentra toda entera en él mismo, en sus efectividades y posibilidades de conciencia, en sus operaciones y en las estructuras esenciales que les corresponden?

Así, conducidos del saber y de la ciencia a la lógica como teoría de la ciencia, conducidos luego de la fundamentación efectiva de la lógica a una teoría de la razón lógica o científica, estamos *ante el problema universal de la filosofía trascendental*, en su única forma pura y radical: la de una fenomenología trascendental.

VI. FENOMENOLOGÍA TRASCENDENTAL Y PSICOLOGÍA INTENCIONAL. EL PROBLEMA DEL PSICOLOGISMO TRASCENDENTAL

§ 94. *Todo ente se constituye en la subjetividad de la conciencia*

ACLARÉMONOS el sentido de la problemática trascendental. Cualquier ciencia tiene su esfera de objetos y trata de lograr una teoría de esa esfera. En la teoría consiste su resultado. Pero es la razón científica la que crea esos resultados y la razón experimentante la que crea la esfera. Lo cual es válido también para la lógica formal en su referencia, de nivel superior, al ente y a un mundo posible en general; es válido para sus teorías que tienen una generalidad de nivel superior y se refieren a todas las teorías particulares. Ente, teoría, razón no convergen casualmente y no podemos presuponer que su encuentro sea casual aunque esté provisto de "generalidad y necesidad incondicionada". Tenemos que poner en cuestión justamente esta necesidad y generalidad, por cuanto son necesidad y generalidad propias del sujeto que piensa conforme a la lógica (propias *de mí*, que sólo puedo someterme a una lógica que yo mismo conciba y haya concebido con evidencia); propias de mí, pues por lo pronto no se habla de ninguna otra razón que la mía, de ninguna otra experiencia ni teoría que las mías, ni de ningún otro ente que el que yo compruebo en la experiencia, el cual ha de existir en mi conciencia como algo mencionado, para que produzca la teoría con mi actividad teórica y con mi evidencia.

Como en la vida diaria, así también en la ciencia (si no interpreta mal su actividad, engañada por una teoría "realista" del conocimiento), la experiencia es la conciencia de estar con las cosas mismas, de aprehenderlas y poseerlas de modo enteramen-

te directo. Pero la experiencia no es un hueco en un espacio de conciencia, por el que apareciera un mundo existente antes de toda experiencia; ni es un mero acoger en la conciencia algo ajeno a ella. Pues ¿cómo podría racionalmente enunciar ese elemento ajeno sin verlo y, por lo tanto, sin ver lo ajeno a la conciencia como veo la conciencia, esto es, *experimentándolo*? ¿Y cómo podría siquiera representármelo como algo concebible? ¿No sería esto concebir intuitivamente un contrasentido: la experiencia de algo ajeno a la experiencia? La experiencia es la operación en la cual el ser experimentado "está ahí" para mí, sujeto de experiencia; y está ahí *como lo que es*, con todo su contenido y con el modo de ser que le atribuya justamente la experiencia mediante la operación que efectúa su intencionalidad. Si lo experimentado tiene el sentido de ser "*trascendente*", es la experiencia la que constituye ese sentido; sea por sí misma o con todo el plexo de motivaciones que le corresponde y que forma parte de su intencionalidad. Si una experiencia *es imperfecta*, si hace aparecer el objeto existente en sí solamente por una faceta, sólo en una perspectiva, etcétera, es la experiencia misma, en forma de ese particular modo de conciencia, la que me responde si le pregunto; es ella la que me dice: aquí está algo presente a la conciencia, pero es algo más que lo efectivamente aprehendido, en él hay aún algo más por experimentar; en esa medida es trascendente; y también lo es porque, como me lo enseña otra vez la experiencia, podría ser incluso una ilusión, aunque se dé como algo efectivamente existente y aprehendido. Por lo demás, también es la experiencia la que dice: estas cosas, este mundo es de todo a todo trascendente respecto de mí, respecto de mi propio ser. Es un mundo "objetivo", experimentable y experimentado también por los demás como el mismo mundo. Existencia efectiva e ilusión se legitiman y rectifican en concurrencia con los otros sujetos, los cuales, a su vez, son para mí datos de experiencia efectiva y posible. Es la experiencia la que me dice, por lo tanto: de mí mismo tengo experiencia con originalidad primaria; de los otros, de su vida anímica, con originalidad meramente secundaria, por cuanto lo ajeno no me es accesible por principio en una percepción directa. Lo experimentado en cada caso: cosas, yo mismo, los demás, etcétera; el residuo que en cada caso quedaría por experimentar: la identidad de lo que transcurre en múlti-

ples experiencias, la anticipación de toda clase de experiencias con distintos niveles de originalidad, que se refiere a nuevas experiencias posibles de lo mismo (primero propias, luego ajenas fundadas en las anteriores), la anticipación que se refiere al estilo de una experiencia progresiva y a todo lo que ésta pudiere exponer como ente y como ente de tal o cual manera: todo ello está implicado intencionalmente en la conciencia misma, en cuanto la conciencia es esta intencionalidad actual y potencial, por cuya estructura puedo *preguntar* en cualquier momento.

Y *tengo que* preguntar por ella si quiero comprender precisamente el punto que está verdaderamente en cuestión ahora: que para mí no hay nada que no sea a partir de mi propia *operación de conciencia, actual o potencial.* La operación potencial es la certeza que se esboza en mi misma esfera de conciencia a partir de la intencionalidad actual: la certeza del "yo puedo..." o "yo podría..."; es decir: la certeza de que yo podría llevar al cabo series de actos de conciencia sintéticamente enlazados, cuya obra unitaria sería una conciencia continua del mismo objeto. En particular, forma parte de ella *a priori* la potencialidad de intuiciones —experiencias, evidencias— que yo puedo realizar, en las cuales ese mismo objeto se mostraría y determinaría a sí mismo, con coherencia continua, confirmando así continuamente su ser efectivo. Que no sólo considere yo ese objeto como existente, sino que sea para mí efectivamente existente "por justas razones", "por razones indudables", que sea lo que es para mí y lo que aún me deja en franquía: todo esto designa ciertas operaciones conectadas sintéticamente de tal o cual manera, esbozadas de antemano en la conciencia, que yo puedo exponer, que yo puedo también ejecutar libremente. Con otras palabras: para mí no hay ningún ser ni nigún ser de tal o cual manera, efectivamente existente o posible, si no es *válido para mí.* Esta "validez para mí" es justamente una expresión que conviene a una multiplicidad de mis operaciones efectivas y posibles —no meramente postulada a la ligera, aunque primero esté oculta y sólo después se revele—; esta expresión conviene también a las ideas de concordancia en el infinito y de ser definitivamente válido, que se encuentran esbozadas de antemano según su esencia. Cualquier objeto que se me enfrente como existente ha recibido para mí *todo* su sentido ontológico de mi intencionalidad operante, ni un asomo de ese sentido se sustrae a ella:

así tengo que reconocerlo, al exponer de modo consecuente mi propia vida consciente como una vida con validez. Tengo que preguntar justamente por dicha intencionalidad, exponerla sistemáticamente, si quiero comprender ese sentido, si quiero comprender también, por ende, lo que puedo o no puedo atribuirle a un objeto, con generalidad formal o como objeto de su correspondiente categoría ontológica; todo ello en conformidad con la intencionalidad constituyente de la cual procede —como ya dijimos— todo el sentido de dicho objeto. Exponer esta misma intencionalidad es explicar el sentido a partir de la originalidad de la operación constituyente de sentido.

Tal acontece si filosofo. Pues si no lo hago, si permanezco en la vida ingenua, no hay peligro de que eso suceda. La intencionalidad viva sostiene, prescribe, determina en la práctica todo mi comportamiento, incluso mi comportamiento conforme al pensamiento natural; así resulte de ella el ser o la ilusión, así pueda incluso no ser temática, no estar revelada por cuanto funge como intencionalidad viva, sustraída a mi saber.

He dicho "*ilusión*" al lado de "*ser*". Pues naturalmente la operación de conciencia propia de la experiencia sólo tiene un estilo operativo normalmente prescrito, en cuanto experiencia coherente; mas también es inherente a la experiencia que esa coherencia pueda romperse, la experiencia caer en *discrepancia* y la inicial certeza simple de experiencia conducir a la duda, a la suposición, a la conjetura, a la negación (calificación de nulidad): todo ello con determinadas condiciones estructurales que precisamente tenemos que indagar. También tenemos que indagar luego por qué la abierta posibilidad del engaño, esto es, la posibilidad de que no exista lo experimentado, no cancela la presunción universal de la coherencia normal; de suerte que en todo momento permanece para mí, por encima de cualquier duda, un universo de ser tal, que sólo ocasionalmente y en casos singulares me falla y puede fallarme.

No es menester decir que algo semejante sucede *con todas y cada una de las conciencias*, con cualquier modo en que el ente posible, con sentido o absurdo, sea para nosotros lo que es para nosotros; cualquier *cuestión* que se plantee o pueda plantearse *acerca de la legitimidad* de un ente recibe el sentido y la vía de comprobación que la correspondiente intencionalidad de conciencia le trace. La identidad del ente mencionado y a la postre

comprobado —del mismo ente que siempre es polo intencional de identidad— recorre todo el plexo de conciencia propio de la comprobación; en caso favorable, termina en una evidencia: *no puede concebirse ningún sitio por el que traspasemos o podamos traspasar la vida de la conciencia,* por el que lleguemos a una trascendencia que tenga un sentido distinto al de una unidad intencional presente en la subjetividad misma de conciencia.

§ 95. *Necesidad de partir de la subjetividad de cada quien*

Pero *por lo pronto* debo decir expresamente y con precisión: esa subjetividad soy *yo mismo,* que reflexiono sobre lo que es y tiene validez para mí; soy yo quien ahora reflexiono, en cuanto lógico, sobre el mundo existente presupuesto y los principios lógicos que se refieren a él. Así, por lo pronto yo, una y otra vez, considerado puramente en cuanto yo de esa vida de conciencia por la cual todo recibe para mí sentido ontológico.

Sin embargo (no podemos pasar sobre este punto tan rápidamente como en los parágrafos precedentes) el *mundo es mundo de todos nosotros*; en cuanto mundo objetivo tiene, en su sentido propio, la *forma categorial de "ente verdadero una vez por todas"*, no sólo para mí sino *para cualquiera.* Pues lo que antes [1] presentamos como carácter lógico de la verdad predicativa resulta válido también, patentemente, para el mundo de experiencia anterior a la verdad y a la ciencia que lo exponen predicativamente. *Experiencia del mundo* en cuanto experiencia constituyente no significa tan sólo mi experiencia enteramente privada, sino una *experiencia comunitaria*; conforme a su sentido, el mundo es uno y el mismo: a su experiencia tenemos acceso por principio todos *nosotros,* sobre él todos *nosotros* podemos ponernos de acuerdo por "intercambio" y comunicación de nuestras experiencias; del mismo modo, la comprobación "objetiva" se basa también en el acuerdo recíproco y en su crítica.

No obstante, por enormes que sean las dificultades que pueda traer consigo el efectivo descubrimiento de la intencionalidad operante y en particular la distinción entre intencionalidad originalmente propia e intencionalidad ajena —así como la dilucidación de *la* intersubjetividad que funge como constituyente del

[1] *Cf. supra* § 77, p. 202.

sentido del mundo objetivo—, lo que hemos dicho sigue teniendo, por lo pronto, una necesidad incuestionable. Primero y antes de toda cosa concebible soy *yo*. Este "*yo soy*" es para mí, que lo digo comprendiéndolo correctamente, el *fundamento intencional primordial de mi mundo*; mas no puedo pasar por alto que también el mundo "objetivo", el "mundo para todos nosotros" que tiene validez para mí en ese sentido, es "mi" mundo. Pero el "yo soy" es fundamento intencional primordial no sólo de "el" mundo que considero real, sino también de cualesquiera "mundos ideales" válidos para mí y, en general, de todos y cada uno de los entes de cuya existencia tengo conciencia en algún sentido comprensible o válido para mí (entes que compruebo ora como legítimos, ora como ilegítimos, etcétera); fundamento incluso de mí mismo, de mi vida, de todos esos actos de conciencia. Me sea cómodo o no, me parezca monstruoso (por el prejuicio que sea) o no, éste es el *hecho primordial que debo enfrentar*, el hecho que no puedo perder de vista como filósofo. Para infantes en filosofía éste puede ser el oscuro paraje en que merodean los fantasmas del solipsismo, o aun del psicologismo, del relativismo. El verdadero filósofo preferirá, en lugar de huir ante ellos, iluminar ese oscuro paraje.

§ 96. *La problemática trascendental de la intersubjetividad y del mundo intersubjetivo*

a) *Intersubjetividad y mundo de la experiencia pura*

Así, también el mundo "para cualquiera" *me* está presente, en cuanto tal, a la conciencia; tiene validez para mí, es comprobado en mi intencionalidad, recibe en ella su contenido y su sentido ontológico. Presupone naturalmente que en mi ego —en el ego que, con la universalidad ahora en cuestión, dice *ego cogito* y abarca en los *cogitata*, efectivos y posibles, precisamente todo lo que es para él efectivo y posible—, presupone, digo, que en ese ego todo *alter ego* reciba, en cuanto tal, sentido y validez. El "otro", los otros: tienen una referencia original a mí, que los experimento, o los tengo presentes a mi conciencia de cualquier otra manera. Naturalmente con todo lo que pertenezca a su sentido —a su sentido para mí—, como el hecho de que el otro está ahí "frente a mí", corporalmente y con su

propia vida, y me tiene a su vez frente *a él*; de suerte que yo —con toda mi vida, con todos mis modos de conciencia y todos los objetos válidos para mí— soy *alter ego para él* como él para mí; y así también cualquiera es *alter ego* para cualquiera, de modo que la noción de "cualquiera" cobra un sentido, al igual que las nociones de "nosotros" y de "yo", en cuanto significa "uno entre otros", implicado en "cualquiera".

Intentemos ahora desarrollar la intrincada problemática trascendental de la intersubjetividad y de la constitución de la forma categorial "objetividad" del mundo, que es "nuestro" mundo; intentemos por lo menos representarnos la clase de clarificaciones que hemos de efectuar ahora descubriendo con pureza y consecuencia la propia vida intencional y lo constituido en ella.

En la universalidad de mi *ego cogito* me encuentro como ente psicofísico, como una unidad constituida en ella; referidos a ella encuentro frente a mí, en forma de "otros", entes psicofísicos que, en cuanto tales, también están constituidos en las multiplicidades de mi vida intencional: resentiremos pues grandes dificultades en este punto, por lo pronto respecto de mí mismo. Yo, "ego trascendental", soy lo que "precede" todo lo mundano: en cuanto soy el yo en cuya vida de conciencia se constituye el mundo como unidad intencional. Así pues, yo, el yo constituyente, no soy idéntico con el yo mundano, conmigo mismo en cuanto realidad psicofísica; mi vida de conciencia anímica, psicofísica y mundana no es idéntica a mi ego trascendental, en el que se constituye para mí el mundo con todo lo físico y lo psíquico.

Mas ¿no digo "yo" en ambos casos, sea que me experimente mundanamente en cuanto hombre, en la vida natural, o bien que, a partir del mundo y de mí como hombre pregunte, en actitud filosófica, por las múltiples "apariencias", menciones, modos de conciencia constituyentes, de suerte que tomando todo lo objetivo puramente como "fenómeno", como unidad intencionalmente constituida, me encuentre como ego trascendental? ¿Y no encuentro entonces que, después de todo, mi vida trascendental y mi vida anímica, mundana, tienen el mismo contenido? ¿Cómo comprender que el "ego" deba a la vez haber constituido en sí "su alma", todos sus contenidos esencialmente propios; haberlos constituido como un alma psicofísicamente ob-

jetivada en unión a "su" corporalidad e insertada así en la naturaleza espacial constituida por él en cuanto ego?

Además, si como es manifiesto, el "otro" se constituye con un sentido que remite a mí mismo en cuanto yo humano (en lo particular su cuerpo remite al mío, en cuanto es un cuerpo "ajeno", su vida anímica remite a la mía, en cuanto vida anímica "ajena"), ¿cómo comprender esa constitución del nuevo sentido ontológico: "*el otro*"? Si la autoconstitución del ego como ente psicofísico espacial es ya una cuestión muy oscura, resulta aún mucho más oscuro, enigma francamente embarazoso, cómo pueda constituirse en el ego *otro yo psicofísico* con *otra alma*; puesto que es propio de su sentido en cuanto otro la imposibilidad de principio de que yo experimente con verdadera originalidad sus propios contenidos anímicos, que no son semejantes a los míos. Por principio, la constitución del otro debe ser pues distinta a la constitución de mi propio yo psicofísico.

En lo sucesivo habrá que explicar que yo atribuya necesariamente al otro, en las vivencias y experiencias ajenas que le pongo, no sólo un mundo de experiencia análogo al mío, sino *el mismo* mundo que yo experimento; habrá que explicar que él me experimente en ese mundo y me refiera por su parte al mismo mundo de experiencia, como yo lo refiero al suyo, etcétera.

Si estoy cierto, si comprendo ya por la clarificación trascendental que mi alma es una autoobjetivación de mi ego trascendental, también el alma ajena remite a un *ego trascendental ajeno*: el ego que el otro debería captar en su "reducción fenomenológica", preguntándose por su cuenta por el tránsito del mundo ya dado en su experiencia a la vida constituyente última. Por consiguiente, el problema del "otro" toma también este giro:

Comprender cómo mi ego trascendental, fundamento primordial de todo lo que tiene existencia válida para mí, puede constituir en sí otro ego trascendental y también, por lo tanto, una pluralidad abierta de egos semejantes: de egos "ajenos", absolutamente inaccesibles para mí en su ser original y sin embargo cognoscibles por mí en su existencia y en su ser de tal o cual manera.

Con todo, no basta aún con estos problemas: están rodeados de enigmas que deben ser captados a su vez como problemas particulares, hasta hacer evidente al cabo un orden estable y

necesario en toda esta intrincada problemática, orden que trace un procedimiento necesario de trabajo para lograr su solución.

Partamos del hecho de que el mundo para nosotros, mejor dicho, para *mí* en cuanto ego, está constituido como un mundo "objetivo", en el sentido de un mundo que existe para cualquiera y se comprueba tal como es en la comunidad intersubjetiva de conocimiento. Así, ya debe estar constituido un sentido de "cualquiera", para que pueda existir un mundo objetivo referido a él. Lo cual implica que debe haber en el fondo un *primer sentido de "cualquiera"*, así como de *"otro"*, que aún no sea el sentido ordinario, de nivel superior, es decir, el sentido "cualquier hombre"; este sentido ordinario designa, en efecto, algo real del mundo objetivo y ya presupone, por lo tanto, la constitución del mundo.

El "otro" del nivel constitutivo inferior remite, por su sentido, a mí mismo; pero —como ya observamos— remite a mí no en cuanto ego trascendental sino en cuanto *yo psicofísico*. Tampoco *éste* puedo ser *aún yo, el hombre* en el mundo objetivo, cuya objetividad sólo por ese yo psicofísico resulta posible desde el punto de vista de la constitución.

Lo anterior remite a su vez al hecho de que mi *corporalidad*, por su sentido, es espacial y miembro de una circunstancia formada por cuerpos espaciales, miembro de una *naturaleza* —dentro de la cual se me enfrenta el cuerpo del otro—; y todo esto aún *no* puede tener una significación *mundana objetiva*. Mi yo psicofísico en sí primero (no se habla aquí de génesis temporal sino de estratos constitutivos), que sirve de referencia para constituir el otro en sí primero, es —como vemos— miembro de una *naturaleza en sí primera*, que aún no es naturaleza objetiva, cuyo espacio-tiempo aún no es un espacio-tiempo objetivo; con otras palabras: que aún no tiene rasgos constitutivos provenientes de algún "otro" ya constituido. En el plexo de esta primera naturaleza se presenta mi yo anímico, gobernando el cuerpo que le corresponde, llamado "mi cuerpo", ejerciendo en él de modo singular funciones psíquicas, "animándolo" como el único cuerpo capaz de ser animado con una experiencia original.

Comprendemos ahora que esta primera naturaleza o mundo, esta primera objetividad que aún no es intersubjetiva, se constituye en mi ego en un *sentido eminente* como *propiamente*

mía, por cuanto aún no alberga en sí nada ajeno al yo, es decir, nada que rebase, por incluir en la constitución yoes ajenos, la esfera de la *experiencia efectivamente original*, efectivamente directa (o lo que procede de ella). Por otra parte es claro que en esta *esfera de lo primordialmente propio* a mi ego trascendental debe encontrarse el *fundamento motivante* de la constitución de esas *auténticas trascendencias* que la rebasan; esas trascendencias surgen, por lo pronto, como "otros" —como otros entes psicofísicos y otros egos trascendentales— y mediante ellos resulta posible la constitución de un mundo objetivo en el sentido corriente: un *mundo del "no yo"*, de lo ajeno al yo. Toda objetividad con este sentido está referida, desde el punto de vista de la constitución, a lo *primariamente ajeno al yo*, a lo que tiene la forma del "otro", es decir, del no yo en forma de "otro yo".

b) *La ilusión del solipsismo trascendental*

Apenas es menester decir que toda esta problemática, de múltiples niveles, acerca de la constitución del mundo objetivo es a la vez la problemática de la disolución de la llamada *ilusión trascendental*; ésta extravía de antemano y a menudo paraliza cualquier intento de emprender una filosofía trascendental consecuente: se trata de la ilusión de que la filosofía trascendental tendría necesariamente que conducir a un *solipsismo trascendental*. Si todo lo que puede tener para mí validez de ser está constituido en mi ego, parece de hecho que todo ente es un mero componente de mi propio ser trascendental.

Pero la solución de este enigma está en el desarrollo sistemático de la problemática constitutiva; reside en el hecho de conciencia de que el mundo existe en todo momento para mí, tiene en todo momento un sentido en *mi* experiencia y verifica ese sentido a partir de ella; la solución se encuentra luego en las progresivas comprobaciones del mundo en una secuencia sistemática. Pero el propósito de estas comprobaciones no es ni puede ser otro que poner de manifiesto las actualidades y potencialidades (o habitualidades) de la vida, incluidas en ese mismo hecho de conciencia, en las cuales se ha construido y sigue construyéndose inmanentemente el sentido "mundo". El mundo está ahí constantemente para nosotros, aunque por lo pronto

está ahí para *mí*. Y para mí está ahí también y tiene sentido el hecho de que el mundo está ahí *para nosotros* como uno y el mismo mundo; como un mundo que no tiene algún sentido susceptible de postularse de tal o cual manera —susceptible de "interpretarse" adecuadamente para conciliar los intereses del entendimiento con los del afecto—, sino que tiene un sentido que ante todo debe exponer, con originalidad primera, la experiencia misma. Lo primero es pues preguntar por el mundo de la experiencia puramente en cuanto tal. Viviendo en el proceso de experiencia del mundo y en todas sus posibilidades abiertas de cumplimiento consecuente, dirijo la mirada a lo experimentado y a sus estructuras generales de sentido, captables eidéticamente. Guiado por ellas debo preguntar luego por las formas y contenidos de las actualidades y potencialidades constituyentes de ese sentido ontológico y de sus distintos niveles de sentido, sin que tampoco en este caso tenga nada que postular ni que "interpretar adecuadamente", sino sólo que mostrar. Sólo así se puede lograr esa comprensión última del mundo, allende la cual, por ser última, ya no hay nada más que preguntar ni que comprender con sentido. Con este procedimiento de mera *exposición concreta*, ¿puede mantenerse la ilusión trascendental de solipsismo? ¿No es una ilusión que sólo puede presentarse *antes* de dicha exposición, puesto que —como dijimos— es un hecho que los otros y el mundo para los otros tienen sentido en mí y por mí mismo y, por lo tanto, no puede tratarse ahora más que de clarificar ese hecho, es decir, de clarificar lo que se presenta en mí mismo?

c) *Problemas de nivel superior acerca del mundo objetivo*

Naturalmente, los lineamientos de trabajo que acabamos de señalar no agotan todos los puntos. La indagación debe proseguir. Primero debe dilucidarse desde el punto de vista de la constitución, el tema a que se referían esos lineamientos: el mundo de experiencia ingenuo y captado con pureza; debe dilucidarse para poder plantear cuestiones de nivel superior que hay que distinguir bien de las anteriores: como las de la constitución del llamado mundo teórico, del mundo verdaderamente existente en sentido teórico, o de un conocimiento teórico incondicionada y objetivamente válido. Un problema particularmente

importante y difícil es dilucidar las *idealizaciones* que corresponden al sentido intencional de las ciencias. Tomadas con generalidad formal estas idealizaciones se expresan como "ser en sí" y "verdad en sí", precisamente en el sentido idealizado de la lógica formal y de sus "principios". Pero sólo tomadas en sus particularizaciones y referidas a alguna región del mundo se convierten en grandes problemas, por ejemplo: el de la idea de la naturaleza exacta (conforme a la ciencia "exacta" de la naturaleza), de la que forman parte el espacio "ideal" de la geometría (con sus rectas, círculos, etcétera, ideales), el correspondiente tiempo ideal, etcétera.

d) *Consideraciones finales*

Debe bastarnos ahora haber explicado, al menos en sus rasgos más gruesos, la enredada y confusa problemática de la intersubjetividad y de la objetividad mundana.[2] Ahora resulta claro lo siguiente: sólo por el descubrimiento de la operación constituyente del sentido ontológico del mundo dado, podemos librarnos de cualquier absolutización absurda del ser de ese mundo; sólo por él podemos saber en general y en todos los respectos, lo que —nosotros los filósofos— podemos atribuirle a ese mundo, a la naturaleza, al espacio, al espacio-tiempo, a la causalidad; sólo así podemos saber en qué sentido hemos de comprender correctamente la índole exacta de la geometría, de la física matemática, etcétera; en qué sentido, en cambio, hemos de callar acerca de los correspondientes problemas de las ciencias del espíritu, que son de otra especie.

Debemos de antemano tener en vista hasta dónde rebasa todo esto la esfera lógica-formal, para poder evitar las equivocadas pretensiones de validez de la lógica formal. Debemos comprender toda la extensión y magnitud de los problemas acerca del "alcance" del conocimiento; en efecto, sólo ahora enten-

[2] En mis lecciones de Gotinga (semestre de invierno de 1910-1911), ya desarrollé los puntos capitales para resolver el problema de la intersubjetividad y de la superación del solipsismo trascendental. Pero cumplir efectivamente esa tarea requería aún difíciles investigaciones específicas que sólo mucho más tarde llegué a concluir. Una breve exposición de esa teoría aportarán pronto mis *Cartesianische Meditationen*. El próximo año espero publicar también las investigaciones explícitas que corresponden a esa teoría.

demos propiamente qué quería designar —o al menos qué debía designar— esa vieja expresión de "alcance" que usaba la teoría del conocimiento.

§ 97. *El método del descubrimiento de la constitución de conciencia en su significación filosófica universal*

Ningún filósofo puede ahorrarse el camino de las espinosas investigaciones que hemos tratado de desbrozar. La *referencia universal* a la vida de conciencia, de todo lo que un yo pueda concebir es un hecho filosófico fundamental bien conocido, sin duda, desde Descartes; en particular, otra vez se habla mucho de él en la época contemporánea. Pero de nada sirve filosofar superficialmente sobre ello y ocultar esa referencia universal con una maraña de pensamientos, por más sutiles que sean, en lugar de entrar de lleno en sus prodigiosas estructuras concretas y sacarles fruto de un modo verdaderamente filosófico. Quien filosofe ha de aclararse desde el comienzo lo que con razón hemos subrayado aquí tan a menudo y con tanto vigor: todo lo que exista para el filósofo, todo lo que sea esto o aquello para él, es decir, todo lo que pueda tener para él sentido y validez, tiene que presentársele a la conciencia en forma de una operación intencional propia, que *corresponda al carácter particular* de ese ente, a partir de un acto propio de "*dar sentido*" (como también decía en mis *Ideen*). No podemos quedarnos en la vacía generalidad de la expresión "conciencia", o en las palabras vacías "experiencia", "juicio", etcétera, y dejar el resto, como si careciera de importancia filosófica, a la psicología... a esa psicología cuyo patrimonio es la ceguera para la intencionalidad como propiedad esencial de la vida de conciencia o, en cualquier caso, para la intencionalidad como función teleológica, esto es, como operación constitutiva. La conciencia se puede descubrir metódicamente, de modo de "verla" directamente en sus operaciones donadoras de sentido y creadoras de modalidades de ser y de sentido. Podemos averiguar la manera como el sentido objetivo (el *cogitatum* de las respectivas *cogitationes*) se transforma en un nuevo sentido, al cambiar la función que desempeñan esas *cogitationes* en el plexo de las motivaciones; averiguar la manera como lo que ya está presente se ha formado a partir de un sentido subyacente que

proviene de una operación anterior. Al desarrollar con ejemplos escogidos fragmentos de exposiciones intencionales semejantes, reconoceremos al pronto que nunca podemos sustraernos a la inmensa tarea de descubrir la universalidad de esta vida operante y de explicar así, en su unidad óntica universal y a partir de sus orígenes constitutivos, todas las formaciones significativas de la vida cultural natural, científica, de la vida cultural superior entera, así como todo "ente" que en ella se presente.

Por cierto, habría que empezar primero con el método, puesto que, cosa rara, el descubrimiento de la intencionalidad efectuado por Brentano nunca condujo a ver en ella un plexo de operaciones, que estuvieran implicadas en la respectiva unidad intencional constituida y en sus respectivos modos de darse, como una *historia sedimentada,* historia que *puede en cada caso descubrirse con un método riguroso.* Gracias a este conocimiento fundamental, cualquier clase de unidad intencional se convierte en "*guía trascendental*" de los "análisis" constitutivos; gracias a él, estos análisis cobran un carácter enteramente específico: *no son análisis en el sentido ordinario* (análisis de procesos reales), sino *descubrimiento de implicaciones intencionales* (que, por ejemplo, transitan de una experiencia al sistema de experiencias posibles *esbozadas* en ella).

§ 98. *Las investigaciones constitutivas en cuanto investigaciones* a priori

Pero esta evidencia fundamental no hubiera dado su justo fruto sin el conocimiento, ya mencionado ocasionalmente, de que en estas investigaciones *la empirie inductiva no es lo primero,* sino que ésta sólo es posible en general por una indagación que la precede: la *indagación de la esencia.* El conocimiento propiamente fundamental, ajeno a toda la psicología anterior tanto como a la filosofía trascendental, es el siguiente: *toda objetividad constituida directamente* (por ejemplo, un objeto de la naturaleza) *remite, en correspondencia con su esencia específica* (en nuestro ejemplo: "cosa física en general"), *a una forma esencial correlativa*: la forma esencial de la *intencionalidad* múltiple, efectiva y posible (en nuestro ejemplo: infinita), *que constituye esa objetividad.* La multiplicidad de percepciones, de recuerdos posibles de otras vivencias intencionales en general, que se re-

fieren y pueden referirse de modo "concordante" a una y la misma cosa, tienen, con toda su inmensa complicación, un *estilo esencial* enteramente particular, idéntico para cada cosa, que sólo se particulariza de una cosa individual a otra. Asimismo los diversos modos de conciencia que pueden hacer presente a la conciencia alguna objetividad ideal y que deben reunirse en la unidad de una conciencia sintética de esa objetividad, tienen un estilo determinado, conforme con la esencia de *esa* especie de objetividad. Mi vida de conciencia en su totalidad, sin perjuicio de todas las múltiples objetividades particulares que se constituyen en ella, es una unidad universal de vida operante con una unidad de operación; por consiguiente, *toda la vida de conciencia está dominada por un* a priori *constitutivo universal que abarca todas las intencionalidades*; debido a la propiedad que tiene la intersubjetividad de constituirse en el ego, ese *a priori* se amplía en un *a priori de la intencionalidad intersubjetiva* y de su operación sobre unidades y "mundos" intersubjetivos. El examen de este *a priori* en su conjunto es la *tarea de la fenomenología trascendental,* tarea de extraordinaria magnitud pero que puede emprenderse y resolverse gradualmente.

Para ello hay que tener en vista que la *subjetividad operante no se agota por principio* con la vida intencional *actual,* con sus vivencias intencionales tal como están coordinadas de hecho, sino que también subsiste y continúa en sus *potencialidades.* Éstas no son formas hipotéticas explicativas: en los momentos singulares del "yo puedo..." y "yo hago..." pueden comprobarse como factores operantes permanentes; a partir de esos momentos singulares pueden comprobarse también todas las potencialidades universales, tanto subjetivas individuales como intersubjetivas. También a ellas se refiere —subrayémoslo expresamente— el *a priori* fenomenológico, en cuanto es un *a priori* derivado de las correspondientes intuiciones esenciales; tal como lo implica el sentido de la fenomenología.

Para comprender mejor el *método de la indagación de las esencias,* indiquemos aún brevemente lo siguiente:

Todo lo que expusimos en nuestras consideraciones sobre la constitución debe hacerse evidente primero con *ejemplos* cualesquiera de cualquier especie de objetos dados, es decir: con una exposición reflexiva de la intencionalidad en la que "tengamos" directamente alguna objetividad real o ideal. Un paso sig-

nificativo es reconocer luego que las propiedades manifiestamente válidas para individualidades *fácticas*, efectivas o posibles, siguen teniendo validez también necesariamente al variar nuestros ejemplos *de modo enteramente arbitrario* y al preguntar entonces por las "representaciones" que varían con esos ejemplos, esto es, por las vivencias constituyentes correspondientes a los diversos modos "subjetivos" de darse, que cambian de manera ora continua ora discreta. Ante todo hay que preguntar: ¿en qué modos de "aparecer" constituyentes en sentido *estricto, experimentamos* los respectivos objetos que sirven de ejemplos y sus variantes? *¿De qué modo* se forman los objetos como unidades sintéticas tal como son "ellos mismos"? Pero esto no es más que preguntar por el universo sistemático de experiencias posibles, de evidencias posibles, o por la *idea* de una síntesis completa de experiencias posibles concordantes; en cuanto formación sintética de esas experiencias, el objeto en cuestión considerado "en todas sus facetas", en la totalidad de las determinaciones que le corresponden, estaría presente a la conciencia como algo absolutamente dado y verificado "él mismo". De la variación del ejemplo (necesaria como punto de partida) debe resultar el "eidos"; por medio de ella debe lograrse también la evidencia de la inquebrantable correlación eidética entre la constitución y lo constituido. Si debe lograr este resultado, no puede entenderse como una *variación empírica*, sino como una variación que se efectúa con la libertad de la fantasía pura y con la conciencia pura de lo arbitrario —de lo "puro" en general—; así, la variación se extiende en un horizonte de múltiples posibilidades libres, abiertas al infinito, susceptibles de otras variantes siempre nuevas. En una variación semejante, completamente libre, desprendida de toda liga con hechos válidos previos, todas las variantes de ese ámbito ilimitado —en las cuales está incluido también el ejemplo mismo, liberado de toda facticidad, como un ejemplo "cualquiera"— tienen una referencia sintética recíproca y están enlazadas en una totalidad unitaria; mejor dicho: están en una síntesis continuada de "coincidencia en la discrepancia". Pero justamente en esta coincidencia se destaca lo permanente de la variación libre que se transforma siempre de nuevo: lo *invariable*, lo que permanece inquebrantablemente idéntico en las alteraciones siempre nuevas: la *esencia* general; a ella se encuentran sujetas todas las variaciones "con-

cebibles" del ejemplo e incluso todas las variaciones de estas variaciones. Este factor invariable es la forma óntica esencial (forma *a priori*), el *eidos* que corresponde al ejemplo en cuyo lugar hubiera podido servir igualmente cualquier variante del mismo.[3]

Pero si dirigimos la atención reflexivamente a las experiencias constituyentes posibles, a los modos posibles de aparecer, la forma óntica esencial (en el nivel superior, la "categoría") conduce al siguiente hecho: esas experiencias y modos de aparecer varían conjuntamente de modo necesario y entonces se muestra como invariable una forma esencial que tiene dos facetas correlativas. Así resulta evidente que un *a priori* óntico sólo es posible, con plena posibilidad concreta, como correlato de un *a priori* constitutivo unido con él e inseparable de él en concreto. Esto rige no sólo para los sistemas de experiencia posible de objetos (los sistemas constitutivos en sentido estricto), sino también para los sistemas constitutivos en sentido amplio, incluyendo en ellos todos los modos de conciencia posibles de cualquier objeto, aun los modos no intuitivos.

Por fin, al elevarnos a la generalidad más amplia, la de la analítica formal, vemos que cualquier objeto, por más indeterminado que lo concibamos, incluso si lo concebimos como objeto vacío de contenido, como "algo en general cualquiera que sea", sólo puede ser concebido como correlato de una constitución intencional inseparable de él, constitución vacía e indeterminada y sin embargo no enteramente arbitraria; en efecto, esta constitución tiene que particularizarse en correlación con cada particularización del "algo" y con cada categoría óntica que lo sustituya (con el eidos que debe mostrarse sometiendo a variación óntica el correspondiente ejemplo). Por consiguiente, todo análisis intencional y constitutivo que se efectúe sobre datos fácticos, debe considerarse desde luego, aun cuando no lo comprendamos claramente, como un análisis que parte de ejemplos. Todos sus resultados, liberados de la facticidad y transportados así al reino de la libre

[3] Hay que advertir aquí que siempre entendemos "objeto" en el más amplio sentido: comprende también toda objetividad sintáctica. Lo cual le da también al concepto "*eidos*" un sentido muy amplio. Este define, a la vez, el único de los conceptos de la expresión multívoca "*a priori*" que reconocemos desde un punto de vista filosófico. Así, este concepto es el único que tengo en mientes cuando hablo, en mis escritos, de "*a priori*".

variación de la fantasía, se convierten en resultados esenciales, en resultados que dominan con evidencia apodíctica un universo de entidades concebibles (una totalidad "pura"); de tal suerte que cualquier negación de esos resultados significa tanto como imposibilidad eidética intuitiva, inconcebibilidad. Esto concierne también, por lo tanto, a todo el examen que acabamos de efectuar. El mismo es también un examen efectuado eidéticamente. Exponer el método eidético no quiere decir describir un *factum* empírico que pueda repetirse empíricamente de modo arbitrario. Su validez general es incondicionalmente necesaria, es una validez que puede establecerse para cualquier objeto concebible tomado como ejemplo; y así la hemos considerado. Sólo con intuición eidética puede esclarecerse la esencia de la intuición eidética.

Es muy necesario dominar este sentido auténtico y este carácter universal del *a priori*; en particular hay que dominar la referencia descrita de cualquier *a priori* generado directamente, al *a priori* de su constitución; dominar también, por lo tanto, la posibilidad de aprehender *a priori* la correlación entre el objeto y la conciencia constituyente. Éstos son conocimientos de significación filosófica inigualable. Crean un estilo de filosofía esencialmente nuevo y rigurosamente científico, incluso frente a la filosofía trascendental de Kant, por grandes que sean las intuiciones que ésta implica.

En virtud de los problemas constitutivos que corresponden a todas las regiones de la objetividad, ábrense aquí inmensos campos de investigación *a priori* y subjetiva; es de prever, pues, que éstos habrán de extenderse mucho más allá del campo de observación del análisis metódico. Es decir: si todo hecho subjetivo tiene su génesis temporal inmanente, es de esperar que también esta génesis tenga su *a priori*. Entonces, a la *constitución* de objetos "*estática*", referida a una subjetividad ya "desarrollada", corresponde la *constitución genética a priori* fundada sobre aquélla, que necesariamente la precede. Sólo por este *a priori* se demuestra, en un profundo sentido, lo que ya habíamos dicho antes:[4] en los actos que descubre el análisis como intencionalmente implícitos en la constitución viva del sentido, se encuentra una "*historia*" sedimentada.

[4] *Cf.* § 97.

§ 99. *Subjetividad psicológica y subjetividad trascendental. El problema del psicologismo trascendental*

Un mundo, el ente en general de cualquier especie concebible, no entra "θύραθεν" en mi ego, en mi vida de conciencia. Toda exterioridad es lo que es en esa interioridad, y dentro de esa interioridad recibe de los actos de verificación y de los actos de darse las cosas mismas su *ser verdadero*: recibe su ser verdadero que, justamente por ello, pertenece a la interioridad como *polo de unidad* de mis (intersubjetivamente diríamos luego: de "nuestras") multiplicidades efectivas y posibles, incluyendo posibilidades en el sentido de potencialidades, tales como: "puedo irme", "podría efectuar operaciones sintácticas", etcétera. Cualesquiera que sean las modalidades de ser que puedan caber también aquí, también ellas pertenecen a esa interioridad en la cual todo lo constituido no sólo es término sino comienzo: especie de término temático que funge como comienzo de una nueva temática. Y así sucede ante todo con las *ideas* constituidas en el ego, como la idea de objeto de la naturaleza *que existe de modo absoluto*, la de "*verdades en sí*" *absolutas* correspondientes a ese objeto, etcétera. Tienen una "significación regulativa" para conectar las relatividades constituidas, las unidades constituidas de nivel inferior.

La referencia de la conciencia a un *mundo* no es un hecho que me sea impuesto por un Dios que así lo determine desde fuera de modo contingente, o por un mundo que exista previamente, de modo también contingente, con sus leyes causales. El *a priori* subjetivo es lo que precede al ser de Dios y del mundo y de todas y cada una de las cosas que son para mí, el sujeto pensante. Aun Dios es para mí lo que es, a partir de mi propia operación de conciencia; ni siquiera este punto puedo pasar por alto por miedo a una pretendida blasfemia: tengo que ver el problema. Aunque tampoco en este caso, como en el del *alter ego*, quiera decir la operación de conciencia que yo invente y haga esa suprema trascendencia.

Lo mismo sucede con el mundo y con toda causalidad mundana. Cierto: tengo una conexión causal psicofísica con el mundo exterior; la tengo yo, este hombre, un hombre entre los hombres y los animales, entre todas las demás realidades de que consiste el mundo. Pero el mundo con todas sus realidades, entre ellas

también con mi ser humano real, es un universo de trascendencias constituidas, constituidas en vivencias y potencialidades de mi ego (y sólo mediante éstas, en vivencias y posibilidades de la intersubjetividad que existe para mí); por lo tanto, mi ego, en cuanto subjetividad constituyente última, precede a ese mundo constituido. La trascendencia del mundo es trascendencia en relación a ese yo y, mediante ella, es trascendencia en relación a la comunidad abierta de yoes, como comunidad de ese yo. Se muestra así la distinción que, pese a toda su oscuridad, ya había vislumbrado Descartes: *este* ego, yo en el sentido de la subjetividad constituyente última, sin perjuicio de mis horizontes infinitos de cosas no descubiertas y desconocidas, *existo para mí con necesidad apodíctica;* en cambio, el mundo en mí constituido, aunque exista continuamente para mí en la corriente de mi experiencia coherente, aunque exista sin duda alguna (nunca podría sustentar una duda sobre una existencia que cualquier experiencia confirma), sólo tiene el sentido de una *existencia presunta* y conserva ese sentido con necesidad esencial. El mundo real sólo existe con la presunción, constantemente sostenida, de que la experiencia continuará transcurriendo constantemente con el mismo estilo constitutivo.

En este punto, para lograr una clarificación completa, pueden ser necesarias profundas y difíciles investigaciones; mas no necesitamos de ellas para convencernos de que hay una distinción, fundamental para la teoría del conocimiento, que ya utilizamos antes justificadamente: la distinción entre:

1. *La subjetividad fenomenológica trascendental* (vista al través de *mi* subjetividad como intersubjetividad trascendental), con su vida constitutiva de conciencia y sus potencialidades trascendentales, y

2. *La subjetividad psicológica o psicofísica,* el alma humana, la persona humana y la comunidad de personas, con sus vivencias psíquicas en sentido psicológico, componentes del mundo objetivo, en conexión inductiva psicofísica con los cuerpos físicos que forman parte del mundo.

Hay que comprender, en consecuencia, por qué en todos los intentos de fundar la existencia de un mundo objetivo mediante deducciones causales a partir de un ego que primero sólo está dado para sí (como *solus ipse*), señalábamos una confusión absurda entre la causalidad psicofísica, que transcurre en el mundo,

y la correlación entre conciencia constituyente y mundo constituido, que transcurre en la subjetividad trascendental. Es de significación decisiva para el sentido auténtico y verdadero de la filosofía trascendental asegurarse de que el *hombre*, tanto el cuerpo humano como el *alma humana* —por grande que sea la pureza con que pueda captarse por experiencia interna—, son *conceptos mundanos* y, en cuanto tales, objetividades de una *apercepción trascendental*; son pues problemas constitutivos, que forman parte del problema trascendental universal: el de la constitución trascendental de todas las trascendencias, de todas las objetividades en general.

La distinción radical entre subjetividad psicológica y subjetividad trascendental (en la cual se constituye la psicológica con un contenido significativo mundano y por lo tanto trascendente) significa una *distinción radical entre psicología y filosofía trascendental*, especialmente entre psicología y teoría trascendental del conocimiento de lo trascendente. No podemos caer en un concepto desviado de psicología, pese a los intentos fundados esencialmente, por así decirlo; éstos se basan en que un análisis de conciencia, efectuado primero desde un punto de vista psicológico pero puro, puede convertirse en un análisis trascendental sin alterar su contenido esencial propio.

Nunca hay que perder de vista que la *psicología* tiene y ha tenido siempre su peculiar sentido *como una rama de la antropología*, como ciencia positiva mundana; que en ella los "fenómenos psíquicos", mejor dicho los datos psicológicos, las vivencias y disposiciones (potencialidades), son datos dentro del mundo ya dado; que la "experiencia interna" es una especie de experiencia objetiva, mundana, igual que cualquier experiencia sobre otro sujeto o que una experiencia física; y que es una *desviación falsificadora* confundir esa experiencia interna psicológica con aquella otra que el *ego cogito* reivindica como experiencia evidente, desde el punto de vista trascendental. Se trata por cierto de una falsificación que no podía notarse antes de la fenomenología trascendental.

No debe negarse, en modo alguno, que cualquier modo de intencionalidad y, entre ellos, cualquier modo de evidencia, como el cumplimiento de las menciones por la evidencia, puede encontrarse *también* por experiencia *en una actitud psicológica* y puede tratarse psicológicamente. No debe negarse que *todos los análisis*

intencionales que hemos efectuado o solamente indicado, también tienen validez en la apercepción psicológica; sólo que se trata justamente de una particular apercepción mundana que sólo después de ponerse entre paréntesis arroja las concreciones análogas de la subjetividad trascendental. La teoría psicológica del conocimiento tiene un sentido justo, a saber: entendida simplemente como rubro de la reelaboración de los múltiples problemas que plantea el conocimiento, en cuanto función de la vida anímica del hombre, a la psicología considerada como la ciencia de esa vida anímica. Esa teoría del conocimiento sólo se convierte en un contrasentido cuando se le confieren las tareas trascendentales; por lo tanto, cuando la vida intencional apercibida psicológicamente se hace pasar por trascendental y se intenta lograr con la psicología una dilucidación trascendental de todo lo mundano —cayendo en un círculo, pues con la psicología, con su "vida anímica", con su "experiencia interna", ya está presupuesto el mundo.

Con todo, podemos decir: si esa psicología del conocimiento hubiera llegado a tener conciencia de sus fines y hubiera logrado éxito en su labor, esa labor habría sido también en provecho de la teoría trascendental del conocimiento. Todas las evidencias de estructuras alcanzadas en provecho de la psicología del conocimiento habrían redundado también en provecho de la filosofía trascendental. Aun si ésta hubiera quedado atascada al confundir los resultados de la actitud psicológica y de la actitud trascendental (confusión casi inevitable en los comienzos), esta falla hubiera podido remediarse posteriormente transformando la valoración, sin alterar en su médula esencial las evidencias adquiridas. Precisamente esta mezcla de las dos actitudes, decisiva en este punto y necesariamente oculta al principio, determina el *problema trascendental del psicologismo* y constituye su gran dificultad.

Hay que percatarse de un punto susceptible de conducirnos al error, que está vinculado con las características de la llamada psicología "descriptiva" (de la psicología del alma considerada, de modo abstracto, puramente en sí y por sí, basada en la correspondiente experiencia interna captada con pureza); es el siguiente: la *psicología pura* puede practicarse *como psicología a priori,* exactamente igual que la fenomenología trascendental (como ya habían puesto en claro las *Logische Untersuchungen*). La limitación del juzgar psicológico a las vivencias intencionales (las vivencias de la experiencia "interna" pura), a sus formas esenciales (dadas

ellas mismas en la generalización esencial de la experiencia interna) y a las potencialidades puramente psíquicas, arroja un *juzgar psicológico-fenomenológico.* Arroja, para decirlo llanamente, una *fenomenología psicológica* conclusa, con el mismo método del "análisis" intencional que se practica en la fenomenología trascendental. Pero en este juzgar psicológico-fenomenológico se efectúa justamente una apercepción psicológica; sólo que la *referencia a la corporalidad* y por ende a lo mundano, puesta intencionalmente por esta apercepción, *no interviene expresamente en el contenido conceptual* del juzgar. Pero la apercepción psicológica también *determina los sentidos;* por lo tanto, debe "ponerse entre paréntesis" conscientemente para que dicho contenido *cobre significación trascendental,* sin alterarse él mismo por ello. Percatarse de esta analogía entre psicología puramente inmanente *a priori* (fenomenología psicológica) y fenomenología trascendental, demostrar su necesidad esencial: en esto consiste la dilucidación por principio última del problema del psicologismo trascendental y a la vez su solución.

§ 100. *Observaciones histórico-críticas sobre el desarrollo de la filosofía trascendental y particularmente sobre la problemática trascendental de la lógica formal*

Durante siglos quedó sin hollar la vía que conducía a toda la problemática del origen; dicha problemática tiene que captarse con la analogía entre lo puramente psicológico y lo trascendental, y comprende en su generalidad esencial todos los mundos posibles, con todas sus correspondientes regiones esenciales de objetividades y estratos del mundo, reales e ideales (comprende también, por lo tanto, el mundo de los sentidos ideales, de las verdades, teorías, ciencias, las idealidades de cualquier cultura, de cualquier mundo histórico social). Lo cual fue una consecuencia comprensible del extravío sensualista y naturalista de toda la psicología moderna que partía de la experiencia interna. Este extravío no sólo indujo a la filosofía trascendental del empirismo inglés a seguir la conocida evolución que terminó en un ficcionalismo absurdo, también impidió el logro cabal de la filosofía trascendental de la revolución copernicana de Kant, de suerte que ésta no pudo alcanzar los objetivos y métodos que en último término eran necesarios. Si el ego concreto *puro,* en el que se constituyen subjetiva-

mente todas las objetividades y los mundos válidos para él, no es más que un amontonamiento sin sentido de datos que surgen y desaparecen, urdidos ora de un modo ora de otro, según leyes contingentes y sin sentido, análogas a las leyes mecánicas (como las leyes de asociación, interpretadas en su tiempo de un modo mecánico), sólo mediante procedimientos subrepticios podría explicarse cómo habría de surgir siquiera algo parecido a la apariencia de un mundo real. Pero Hume pretende explicar que surjan en nosotros, según leyes ciegas de "*matter of fact*", puramente psíquicas, particulares tipos de ficciones con las denominaciones de "cuerpos fijos", "personas", etcétera. Las ilusiones, las ficciones son *formaciones significativas*, su constitución se efectúa por intencionalidad, son *cogitata* de *cogitationes*, y sólo de la intencionalidad puede surgir nueva intencionalidad. Las ficciones tienen su propia especie de ser que remite a cosas efectivamente existentes, al ente en sentido normal. Una vez que se descubre la intencionalidad operante, todo, ser lo mismo que ilusión, queda explicado en su posibilidad objetiva conforme a su esencia; su carácter subjetivo es entonces, para nosotros, su ser constituido. Y ésta no es la falsa subjetivización que, como en Hume, revuelve ambas cosas, ser e ilusión, en una ilusión solipsista, sino que es una subjetivización trascendental: ésta no sólo es compatible con la auténtica objetividad sino que constituye su revés *a priori*.

La grandeza de Hume (grandeza que aún no ha sido reconocida en este importante aspecto) radica en haber sido, pese a todo, el primero en captar el *problema concreto* universal de la filosofía trascendental, el primero en ver la necesidad de investigar lo objetivo como formación de su génesis, a partir de la concreción de la interioridad puramente egológica, en la cual —como vio él— todo lo objetivo se presenta a la conciencia y es experimentado gracias a una génesis subjetiva; todo ello para explicar el justo sentido ontológico de todo ente para nosotros, a partir de esos orígenes últimos. Para hablar con mayor precisión: el mundo real y sus formas categoriales-reales fundamentales se convirtieron para él en problema, de una nueva manera. Hume fue el primero en *tomar en serio la actitud de Descartes dirigida a la interioridad pura*, al liberar al alma con radicalismo de todo lo que le da una significación real mundana y al presuponerla puramente como campo de "percepciones", de "impresiones" e "ideas", como dato de una correspondiente experiencia interna captada con pureza.

Sobre esta base "fenomenológica" fue el primero en concebir lo que nosotros llamamos problemas "constitutivos", al reconocer la necesidad de explicar cómo sucede que el alma, considerada puramente en esta subjetividad reducida fenomenológicamente y en su génesis inmanente, pueda encontrar en una llamada "experiencia" objetividades trascendentales, realidades con formas ontológicas (espacio, tiempo, continuo, cosa, persona) que de antemano nos parecen obvias.

Así podemos describir a buen seguro, desde la fenomenología actual, su intención general. Sólo que debemos añadir: Hume nunca practicó conscientemente el método de la reducción fenomenológica que prepara el terreno de la fenomenología, ni tampoco meditó por principio en ella; además Hume, el primer descubridor de la problemática constitutiva, *no repara*, en modo alguno, *en la propiedad fundamental esencial de la vida anímica* como vida de conciencia a la que se refiere esa problemática; por lo tanto, no repara tampoco en el método adecuado a ella en cuanto problemática intencional, método que, al ponerse en práctica, verifica de inmediato su poder de verdadera dilucidación. Por su sensualismo naturalista, que sólo ve un amontonamiento de datos suspendido en un vacío carente de esencias y es ciego para las funciones objetivantes de la síntesis intencional, fue a parar en el contrasentido de una "filosofía del como si".

Por otra parte, en lo que concierne a Kant: con su dependencia de Hume contra quien a la vez reaccionaba, se hizo cargo del problema constitutivo, por lo menos respecto de la naturaleza; pero ya no lo tomó en el pleno sentido de un problema parcial dentro de una problemática constitutiva universal, como lo había señalado Hume al interpretar el *ego cogito* cartesiano como ser "anímico" concreto. Kant no opone a la "psicología" *sensualista* (que, como dijimos, en Hume es en verdad una fenomenología trascendental aunque caiga en contrasentido debido al sensualismo) una auténtica psicología intencional, ni mucho menos una psicología considerada como teoría esencial *a priori*, en nuestro sentido. Nunca efectuó una crítica radical de la psicología de Locke y de su Escuela, referida al sentido fundamental de su sensualismo. Él mismo depende aún demasiado de dicha psicología; en relación con ello está también el hecho de que Kant nunca puso de relieve el sentido profundo de la distinción entre *psicología pura* (fundada simplemente en la "experiencia interna") y *fenomenología tras-*

cendental (fundada en la experiencia trascendental que surge de la "reducción fenomenológica-trascendental"), ni tampoco el sentido más profundo del problema trascendental del "*psicologismo*". Con todo, hay que decir que su doctrina de la síntesis y de las facultades trascendentales, ***todas sus teorías*** que se refieren al problema de Hume, son ***teorías implícitamente constitutivas e intencionales***; sólo que justamente no se apoyan sobre la base última, ni se desarrollan a partir de ella con un método radical.

Con todo, para nosotros que aspiramos a una lógica radical, es de particular interés la actitud de la filosofía trascendental kantiana respecto de la lógica formal. Además —como luego mostraremos— esta actitud es de interés para aclarar los motivos que en la Época Moderna obstruyeron el acceso a la filosofía trascendental fenomenológica.

Por más poderosamente que Kant descuelle sobre su época, por más que su filosofía aún sea para nosotros una fuente de inspiraciones profundas, su ensayo de filosofía trascendental sistemática se realizó a medias; ello se muestra en lo siguiente: aunque Kant no considera la lógica formal (la silogística, su lógica "general pura"), igual que el empirismo inglés, como una supervivencia escolástica sin valor, ni tampoco la despoja de su sentido auténtico y peculiar reinterpretando al modo psicologista su idealidad, como lo hace el empirismo inglés (a juzgar por lo que éste considera válido en la lógica), sin embargo, no plantea *cuestiones trascendentales* respecto de la lógica formal y le adjudica un singular carácter *a priori* que la coloca más allá de estas cuestiones. Naturalmente, no podemos traer a colación aquí su idea de una lógica trascendental: algo totalmente distinto a la problemática fenomenológica-trascendental, dirigida a la subjetividad, que tenemos en vista nosotros.

La lógica pura tiene por esfera temática formaciones ideales. Pero en cuanto objetividades ideales, esas formaciones primero debían verse claramente y captarse con precisión para poder plantear cuestiones trascendentales acerca de ellas y de la lógica pura. El siglo XVIII y la época subsecuente estaban tan fuertemente determinados por el empirismo o, mejor dicho, por el antiplatonismo, que nada estaba más lejos de ellos que reconocer por objetividades las formaciones ideales, al modo como nosotros las hemos fundado detenidamente y en el sentido justo, que no puede abandonarse, en que lo hemos hecho. Éste es un punto de gran

significación para la historia más reciente de la filosofía trascendental y para la época actual, tan prisionera aún de los viejos prejuicios. Nada obstaculizó tanto la clara comprensión del sentido, de la problemática peculiar y del método de la auténtica filosofía trascendental, como ese antiplatonismo: tan influyente era que determinaba a todos los partidos, incluso a Kant, quien luchaba por desprenderse del empirismo. Dejamos ahora fuera de nuestras consideraciones a Leibniz, quien ocupa un lugar de excepción en esta cuestión, aunque sin duda tampoco tenga una problemática trascendental en nuestro sentido. En su época no pudo llegar a una obra definitiva, ni en éste ni en otros muchos puntos esenciales.

Destacamos ahora algunos momentos capitales de la evolución histórica, que la iluminan. Volvamos pues a Hume: requiere nuestra atención, primero por la significación propia que le concedemos —según antes expusimos— independientemente de su influencia en Kant, luego también justamente por esta influencia.

Hume no planteó el problema trascendental de la constitución del mundo ni el de la *constitución de las objetividades ideales*, como tampoco planteó el problema de las idealidades lógicas, de las formaciones categoriales, de los juicios que forman el tema de la lógica. Este problema debía haberse planteado en el capítulo sobre las "*relaciones entre ideas*" que, por cuanto forman la esfera de la "razón" en sentido estricto, desempeñan en Hume un papel tan importante. Ellas *están en lugar* de las relaciones y leyes esenciales ideales. Pero estas mismas, las objetividades ideales en general, no las presentaba como datos fácticos de alguna *presunta "experiencia"* o de alguna conciencia semejante que *presuntamente diera las cosas mismas*; no las presentaba, pues, igual que los datos de la naturaleza "objetiva" de la experiencia natural. Por consiguiente, el problema y la teoría correspondientes de Hume fracasan en la tarea de "explicar" cómo hasta la "experiencia" de objetos ideales mencionados es la obra interna de una mera ficción.

Como sustituto, en cierta medida, del problema trascendental de las objetividades ideales, tenemos en Hume el famoso capítulo sobre la *abstracción*. En él no se trata —como dijimos— de transformar en ficción las ideas abstractas tomadas como datos de una experiencia; en efecto, se ha demostrado que vivencias que siempre hemos tomado por datos de experiencia, están ciertamente

presentes pero sólo tienen el valor de experiencias ilusorias, como enseña el análisis psicológico; y esto es lo que trataba de mostrar Hume respecto de la experiencia externa y de sus datos. Antes bien, el fin del capítulo mencionado es demostrar que no tenemos ninguna "representación" abstracta, que no hay "ideas" abstractas como datos de "experiencia" alguna, sino sólo ideas singulares y sus correspondientes *habits*, de modo que el pensamiento general debe explicarse como un mero pensar con ideas singulares.

Así se explica también la *actitud de Kant respecto de la lógica*. *De palabra*, empezando por su definición y terminando por sus desarrollos, la lógica de Kant se presenta como una ciencia dirigida a la subjetividad: una ciencia del pensar que, sin embargo, en cuanto ciencia *a priori* es diferente de la psicología empírica del pensar. *En realidad* empero, su lógica puramente formal, conforme a su sentido versa sobre las formaciones mentales ideales. Se abstiene de plantear en la lógica cuestiones propiamente trascendentales sobre la posibilidad del conocimiento. ¿Cómo es que Kant considera suficientemente fundado el carácter *a priori* de una lógica formal? ¿Cómo comprender que no se le haya ocurrido plantear cuestiones trascendentales respecto de la esfera lógica-formal tomada en sí y por sí?

Hay que comprenderlo a partir de la mencionada *dependencia* de Kant *respecto de Hume y su reacción contra él*. Igual que Hume sólo dirige su crítica sobre la experiencia y el mundo de la experiencia y acepta la imposibilidad de concebir las relaciones entre ideas (que Kant concibe como un *a priori* analítico), igual hace Kant también con su problema contrario: no convierte en problema ese mismo *a priori* analítico.

Respecto de la época subsecuente esto quiere decir: *no se llega nunca en sentido estricto a las investigaciones de psicología del conocimiento o, mejor dicho, a las investigaciones fenomenológico-trascendentales que propiamente necesita una lógica completa*, esto es, *una lógica "bilateral"*. Pero no se llega a ellas, porque nunca se intentó o se tuvo el valor de *comprender el carácter ideal de las formaciones lógicas* a modo de un *"mundo" propio de objetos ideales* concluso en sí; enfrentándose a la vez a esta molesta cuestión: ¿cómo puede la subjetividad en sí misma, puramente a partir de su espontaneidad, crear formaciones que tengan validez como *objetos* ideales de un "mundo" ideal? Y en seguida (cuestión situada en otro nivel): ¿cómo pueden estas idealidades ad-

mitir una existencia ligada al espacio y al tiempo, en el mundo de la cultura considerado como real (en cuanto está incluido en el universo espacio-temporal)? ¿Cómo pueden admitir una existencia en forma de temporalidad histórica, como la de las teorías y las ciencias? Naturalmente, la cuestión se generaliza a toda especie de idealidades.

El mismo Kant no comprendió el sentido peculiar del carácter ideal de la lógica, por más que, considerando el contenido medular de la tradición aristotélica, reconociera claramente su carácter *a priori*, su pureza de todo elemento psicológico empírico, y comprendiera que sería una confusión incluirla en una doctrina de la experiencia. De lo contrario, de ese carácter ideal hubiera podido suscitarse un motivo para plantear cuestiones trascendentales.

La falta de atención hacia el carácter objetivo de lo ideal de cualquier forma, opera desde Locke en la teoría del conocimiento (que originalmente debía ser un sustituto de la lógica tradicional, que se desdeñaba); mejor dicho: opera desde Hume en el famoso *problema del juicio* y en las correspondientes *teorías del juicio*, teorías que en el fondo no han cambiado su estilo a lo largo del tiempo. Antes ya tratamos de exponer detenidamente[5] lo que tendría que lograr una teoría auténtica del juicio, con conciencia clara de sus objetivos. Ahora, en esta consideración histórica-crítica, sólo se nos ofrece su contrapartida.

El naturalismo psicológico, que llegó a ser generalmente dominante, andaba desde Locke en busca de "datos" psíquicos descriptivos en los que se encontrara el origen de todo conocimiento; vio entonces en el *belief* la esencia descriptiva del juicio: la vio en un dato psíquico, que no era diferente a cualquier dato sensible, como un dato de rojo o de sonido. ¿Pero no es extraño que, después de exponer ese dato, primero Hume y luego también Mill hablaran con patéticas palabras de los enigmas del *belief*? ¿Qué enigmas puede haber en un dato? ¿Por qué no hay entonces ningún enigma en el "rojo" y en los demás datos sensibles?

Naturalmente se percibe la intencionalidad y se tiene delante su operación, mas en la actitud naturalista no se puede llegar a captar en qué consiste. *Tampoco cambió esencialmente nada con el descubrimiento de la intencionalidad debido a Brentano.* Fal-

[5] *Cf.* §§ 85 y ss.

taba el correlativo examen consecuente de la noesis y del noema, del *cogito* y del *cogitatum qua cogitatum*. Faltaba explicitar las intencionalidades implícitas, descubrir las "multiplicidades" en las que se constituye la "unidad". Esta unidad no era la guía trascendental y, por lo tanto, el propósito de la teoría del juicio no se dirigía desde luego a preguntarle al juicio (al juicio en sentido lógico, como *identidad ideal*) por las multiplicidades noético-noemáticas que explican cómo surge para nosotros originalmente con ese carácter ideal; en consecuencia, toda la teoría del juicio falló su meta propia. Esta meta hubiera presupuesto justamente reconocer la idealidad en cuanto tal, como dato de una evidencia susceptible de ser captada. En lugar de ello se atenía a los "datos" psíquicos.

Aun las teorías lógicas elaboradas especialmente para explicar la formación del juicio se perdían en las turbias oscuridades de las psicologías de tradición lockiana, que todavía ejercen su influjo; como ya expusimos, estas psicologías, pese a su acuciosa "experiencia interna", fracasaron; porque justamente todos los problemas de psicología pura y por ende también los del juicio, comprendidos con autenticidad, tienen el mismo estilo; el estilo de problemas "*constitutivos*" en nuestro sentido fenomenológico. En cuanto tales, los problemas acerca del juicio *no podían en modo alguno aislarse ni tratarse en conexión con el concepto estrecho de juicio* propio de la lógica tradicional. La intencionalidad no es algo aislado, sólo puede ser considerada en la unidad sintética que vincula *teleológicamente* todos los momentos singulares de la vida psíquica en su referencia unitaria a *objetividades*, mejor dicho: en su doble polarización hacia el polo del yo y hacia el polo del objeto. La operación "objetivante", en la que participan todas las vivencias intencionales singulares, de múltiples niveles y referidas a objetos múltiples enlazados con sentido en "mundos", hace que en último término sea menester tener en vista toda la universalidad de la vida psíquica en correlación con la universalidad óntica (con la universalidad del todo, en sí unitario, de los objetos). Esta estructura teleológica de la vida intencional, en cuanto vida objetivante de todo, tiene por índice la congruencia entre objeto y juicio en sentido amplio y la universalidad con que cualquier objeto ya dado puede someterse con libertad a acciones categoriales. Justamente por ello (como índice

de la misma teleología), aun el juicio predicativo cobra una significación universal para la vida psíquica.

Con todo, ésta problemática auténtica del juicio tenía que permanecer inaccesible mientras no se hubiera explorado aún, por un lado el carácter objetivo de lo ideal de cualquier especie, por el otro el sentido y el método de la indagación intencional, y mientras no se hubiera superado el contrasentido de la psicología naturalista (del que forma parte también el contrasentido de tratar en forma naturalista la intencionalidad, cuando ésta llegó a tener nuevamente vigencia). Mientras faltara todo eso, ni la psicología ni las disciplinas filosóficas ideales ("normativas") menesterosas de una dilucidación "psicológica", como la lógica, la ética, la estética, podían alcanzar un desarrollo seguro conforme a su meta, ni acceder a su verdadero método.

Respecto de la lógica (lo mismo sucede respecto de las disciplinas filosóficas paralelas) esta situación señala, pues, la dirección que debe tener su reforma, esencialmente necesaria. Debe superar la ingenuidad fenomenológica; después de lograr el reconocimiento de lo ideal, debe ser algo más que una mera ciencia positiva de las idealidades lógico-matemáticas. Antes bien: en una investigación continuamente bilateral (que se determine alternativamente en una o en otra de sus dos direcciones), debe retraerse sistemáticamente desde las formaciones ideales a la conciencia que las constituye fenomenológicamente; debe explicar el sentido y los límites de esas formaciones como obras esenciales de las estructuras correlativas, propias de la vida cognoscitiva operante; debe, por lo tanto, ordenarlas, igual que todas y cada una de las objetividades en general, en el plexo *concreto*, más amplio, de la subjetividad trascendental. En nada se alterará por ello la objetividad ideal de las formaciones lógicas ni el mundo real.

Ya decíamos antes que sólo después de haber establecido previamente con nitidez y reconocido con decisión la objetividad ideal de esas formaciones, podía fijársele una meta determinada a la oscura necesidad de investigaciones lógicas dirigidas a la subjetividad. Entonces se estaba ante la imposibilidad de comprender *cómo* existen originalmente en nuestro campo de conciencia, en cuanto puras formaciones de nuestra espontaneidad, *objetividades ideales* que surgen puramente en nuestras actividades judicativas y cognoscitivas; *cómo cobran el sentido ontológico de "objetos"*

existentes en sí, frente a la índole contingente de los actos y de los sujetos. ¿Cómo se "haría" ese sentido, cómo surgiría en nosotros mismos y de dónde podríamos tenerlo, si no de nuestra propia operación constituyente de sentido? Lo que tiene sentido para nosotros, ¿puede recibirlo, en último término, de alguna otra parte que de nosotros mismos? Esta pregunta, una vez referida a *una* especie de objetos, se generaliza en seguida: todas y cada una de las objetividades, con todo el sentido con que tienen validez para nosotros, ¿no están cobrando o han cobrado validez en nosotros mismos, con el sentido que nosotros mismos hemos alcanzado?

Por consiguiente, el *problema trascendental* que tiene que plantear siempre la *lógica objetiva* respecto de su campo de objetividades ideales —así concibamos esa lógica de un modo estrecho o amplio—, *resulta análogo a los problemas trascendentales de las ciencias de la realidad*, es decir, a los problemas que hay que plantear respecto de sus regiones de realidad, particularmente los problemas trascendentales de la naturaleza tratados por Hume y por Kant. Parece pues que, como consecuencia inmediata de exponer el mundo de las ideas, particularmente el mundo de las ideas puramente lógicas (fundándose en el resultado de impulsos dados en este sentido por Leibniz, Bolzano y Lotze), hubieran debido *transferirse de inmediato* a esa esfera los problemas trascendentales.

Pero la evolución histórica no podía presentarse en una forma tan sencilla. La problemática y teoría kantianas se desarrollaron en su conjunto, y estuvieron tan fijamente encerradas en la armadura de su formación sistemática, que ni remotamente se llegó a plantear la posibilidad de transferir los problemas trascendentales a la esfera lógica de las ideas. Así, no sucedió tal cosa solamente porque el mismo Kant hubiera sido ajeno a una idea semejante, por las razones que antes expusimos. Sus problemas trascendentales, en su forma históricamente condicionada, no se levantan —como lo requiere la claridad última de esos problemas— sobre la base primordial de toda investigación trascendental: la base de la subjetividad fenomenológica. De hecho, tan pronto se alcanza esa base, se presenta propiamente también la *totalidad* de los problemas trascendentales y de su sentido, igual en todos ellos. Los problemas de Kant estaban desde luego planteados en una forma demasiado elevada para ser de utilidad a los lógicos

interesados en la teoría del conocimiento. Podría decirse tal vez que los mayores obstáculos, oscuridades, dificultades con que luchó Kant en su esfera de problemas, y que hacen tan difícil encontrar en sus teorías la satisfacción de una plena claridad, dependen precisamente de *no haber reconocido que el problema trascendental de la lógica precedía a esa esfera.* Pues si su problema consiste en la posibilidad trascendental de la naturaleza, en el sentido de la *ciencia* natural, y por ende en la posibilidad de esa misma ciencia, entonces ya forma parte de sus presupuestos esenciales el problema lógico formal de la ciencia como teoría: forma parte de ellos en cuanto problema trascendental. Pero para Kant es suficiente recurir a la lógica formal, con su carácter positivo *a priori,* o —como diríamos nosotros— con su ingenuidad trascendental. Para él es algo absoluto y último sobre lo que tiene que edificarse, sin ulteriores cuestiones, la filosofía. De proceder con radicalismo, hubiera debido dividir primero la problemática en dos: la que se refería a la naturaleza precientífica y la que se refería a la naturaleza científica. Entonces hubiera podido plantear ante todo (como lo hizo Hume) cuestiones trascendentales *solamente acerca de la naturaleza precientífica,* tal como se da ella misma exclusivamente en una intuición de experiencia (y no en la "experiencia" en sentido kantiano); y sólo después de llegar a una lógica formal trascendental, hubiera planteado cuestiones trascendentales acerca de la ciencia natural y *su* naturaleza. A la vez es claro lo siguiente: sólo cuando la filosofía trascendental de la naturaleza se hubiera expuesto y desarrollado primero limitándola por principio a la naturaleza intuitiva, sólo entonces, después de descubrir las idealidades, hubiera sido capaz de motivar la evolución de una lógica trascendental.

En cualquier caso, parece cierto que las formas históricas de la filosofía trascendental de Kant y de sus sucesores neokantianos, por más que representen los primeros pasos significativos hacia una auténtica filosofía trascendental, no fueron capaces de sugerir el tránsito a un examen trascendental de los mundos ideales, particularmente del mundo lógico. En efecto, era propio de la naturaleza de la evolución histórica, tal como había transcurrido al exponer la esfera lógica como un dominio de objetividades ideales, que fuera *más fácil* —y aún lo sea— *penetrar el sentido puro del planteamiento de las cuestiones trascendentales partiendo de esas* objetividades —constituidas por actividades espontá-

neas— y no transformando críticamente el planteamiento kantiano y partiendo de su particular esfera temática. Así, no era casual en modo alguno que la misma fenomenología tomara en su origen el camino que va de la exposición del carácter ideal de las formaciones lógicas a la investigación de su constitución subjetiva, y de ésta a la comprensión de la problemática constitutiva, como una problemática universal y no sólo referida a las formaciones lógicas.

Después de esta digresión histórica-crítica, volvamos a nuestro tema capital.

VII. LÓGICA OBJETIVA Y FENOMENOLOGÍA DE LA RAZÓN

§ 101. *La fundamentación subjetiva de la lógica como fenomenología trascendental de la razón*

Los PROBLEMAS de la evidencia, relativos a los principios y conceptos lógicos fundamentales, nos condujeron a la problemática constitutiva más general y a su método radical, puesto que la evidencia es constitutiva de la verdad y del ente verdadero con cualquier sentido que tenga validez para nosotros. Si la lógica, por cuanto ha surgido de una evidencia ingenua, no debe planear en las alturas por encima de toda aplicación posible, estos problemas tienen que plantearse y solucionarse en su debido orden. Pues *sólo un sentido clarificado prescribe el ámbito de aplicación justa de la lógica*. La teoría formal de la ciencia debe enunciar en general un *a priori* propio de la ciencia posible; el gran problema "*¿cómo es posible la ciencia?*" no queda solventado, para hablar metafóricamente, por el "*solvitur ambulando*". Esa posibilidad *no* puede demostrarse *por el factum* de las ciencias, pues sólo la subsunción bajo esa posibilidad tomada como idea demuestra el factum.

Así, nos vemos conducidos de nuevo a la lógica, a sus principios y teorías *a priori*. Mas la lógica misma está en cuestión, en lo que respecta a *su* posibilidad; y nuestras críticas sucesivas la ponen en cuestión continuamente y con toda seriedad. Estas críticas nos conducen *de la lógica como teoría, a la razón lógica* y a su nuevo campo teórico. Al comienzo de esta obra, entre las significaciones de la palabra 'logos' apareció también en último término la *razón*; así, la lógica concebida en su fundamentación radical, gracias a las investigaciones subjetivas, es también ciencia del logos en este sentido.

¿No caemos en un juego de cuestiones que se suceden las unas a las otras? ¿No resulta al pronto indemostrable esta otra cuestión: *cómo es posible una teoría de la razón lógica*? Nuestra última investigación[1] da la respuesta: es posible con radicalismo *en cuanto fenomenología de esa razón en el marco de la fenomenología trascendental en su conjunto*. Si ésta es la ciencia última, como podemos prever, ha de mostrarse tal que *la cuestión acerca de su posibilidad tenga que contestarla ella misma*; de tal suerte que haya algo así como *referencias a ella misma, por esencia reiterativas*, en las cuales esté implicado con evidencia el sentido esencial de una autojustificación última: y justamente en esto consiste el carácter fundamental de una ciencia por principio última.

§ 102. *La referencia de la lógica tradicional al mundo y la cuestión del carácter de la lógica "última", que se da a sí misma sus normas de dilucidación trascendental*

Dejemos de lado estos problemas que son ahora demasiado remotos; atengámonos al orden de cuestiones donde nos colocaron las consideraciones anteriores.

En primer lugar tenemos que ocuparnos de la referencia ingenua de la lógica al mundo y de los problemas de la evidencia conectados con ella. Sacando provecho de nuestras consideraciones sobre la fenomenología, tendremos que repetir: ese carácter mundano y obvio de la lógica (la cual estaba lejos de pensar en la posibilidad de que ese sentido mundano fuera un sentido particular, y no el único posible de la lógica) era necesario mientras no se hubiera franqueado a la humanidad científica un horizonte trascendental. Sólo el descubrimiento de la problemática trascendental permitió distinguir (y sólo con esta distinción podía empezar una filosofía radical) entre el mundo, el efectivamente existente y cualquier mundo posible, y la subjetividad trascendental que precede al sentido del mundo, por cuanto constituye su sentido ontológico y por consiguiente comporta toda la realidad del mundo como idea constituida actual y potencialmente en ella. Sin duda, sólo el descubrimiento de la reducción fenomenológica-trascendental, con su ἐποχή universal respecto de todos los datos

[1] En los capítulos v y vi.

mundanos previos, respecto de todas las trascendencias que aparezcan con pretensión de ser "en sí", puso en franquía la esfera concreta del ser trascendental y abrió el camino a los problemas constitutivos, particularmente[2] a los problemas para los cuales las *trascendencias* "entre paréntesis" deben fungir como "*guías trascendentales*". La clarificación de la constitución de "los otros", que ocurre en el interior del ego trascendentalmente reducido, condujo entonces a ampliar la reducción fenomenológica y la esfera trascendental a la intersubjetividad trascendental (al todo trascendental de yoes).

Lo anterior concierne esencialmente a la *problemática de la evidencia* o, para hablar con mayor amplitud, a la *problemática constitutiva de la lógica*. Pues —como ya mostramos— todas las investigaciones sobre la razón lógica, dirigidas a la subjetividad, son por supuesto investigaciones fenomenológico-trascendentales y no psicológicas, de practicarlas y entenderlas en el sentido prescrito: como investigaciones sobre el sentido original de los fundamentos lógicos.

Pero si las investigaciones sobre el origen de la lógica son ellas mismas trascendentales y científicas, llegamos así a un hecho sorprendente que concierne esencialmente tanto al sentido de la lógica como al de la ciencia. Todas las ciencias positivas son mundanas, la ciencia trascendental no es mundana. La lógica natural ingenua, la lógica que sólo podría referirse a ciencias positivas es mundana: *¿qué hay de esa otra lógica bajo cuyas normas están las investigaciones trascendentales que dilucidan la lógica positiva?* Concebimos conceptos, formamos juicios, tomándolos de la experiencia trascendental (la experiencia de los datos del *ego cogito*); tenemos juicios vacíos y juicios cumplidos, tendemos hacia las verdades y las alcanzamos por adecuación, efectuamos deducciones, podríamos también efectuar inducciones . . . : ¿qué hay en todo esto de la *verdad* y de los *principios lógicos*, puesto que el ser verdadero es "meramente subjetivo"? Al menos en la esfera de la fenomenología más fundamental, la "puramente egológica" (que se formula verbalmente casi exclusivamente en el tomo I de mis *Ideen*, único publicado*), la verdad ya no es

[2] También la esfera "inmanente" tiene sus problemas constitutivos. *Cf.*, por ejemplo, en este *Jahrbuch für Philosophie* . . . , tomo IX, el trabajo ya citado.

* Después de la muerte de Husserl, aparecieron los otros dos tomos de las *Ideen*, en la edición "Husserliana", M. Nijhoff, Den Haag. (N. del T.)

verdad "en sí" en un sentido normal, ni siquiera en un sentido que hiciera referencia a "cualquier sujeto" *trascendental.* Para comprender esta afirmación recuerdo que los otros sujetos no están dados en cuanto sujetos trascendentales en el marco de mi ego, como está dado este ego para mí mismo en una experiencia efectivamente inmediata; recuerdo también que la elaboración sistemática de una fenomenología trascendental, en su nivel primero y básico, sólo puede recurrir a los otros como "fenómenos" puestos entre paréntesis y aún no como existencias efectivas trascendentales. Así, surge en este *nivel básico una notable disciplina trascendental, primera en sí,* que es efectivamente *solipsista-trascendental,* con verdades esenciales, con teorías que tienen validez exclusivamente *para mí,* el ego; es decir, teorías que ciertamente pueden tener la pretensión de ser válidas "una vez por todas", mas sin referirse a otros sujetos efectivamente existentes y posibles. Así, se suscita también la *cuestión de una lógica subjetiva* cuyo *a priori* sólo pueda tener validez en una perspectiva *solipsista.*

Naturalmente, también en este punto, tanto en lo singular como en la generalidad lógica ideal, la evidencia ingenua y la ingenua pretensión de conceder validez a las generalidades esenciales preceden a la dilucidación fenomenológica del sentido; ésta parte del acto de darse el sentido y penetra hasta un nivel más profundo. ¿Debemos, podemos pasar por alto estos problemas, si queremos entender la lógica, dominar las posibilidades y límites de su aplicación, dominar el sentido de cada uno de los niveles del ente; si queremos ser filósofos —aun metafísicos en el sentido justo de la palabra—, esto es, si queremos, ya no "especular" acerca del ente y la teoría del ente, sino dejarnos guiar por los diferentes niveles y profundidades del sentido? Quien en este punto dice A, también tiene que decir B. En realidad, se quisiera solamente una "lógica formal" un poco más elevada que la analítica matemática. Pero las cuestiones de la evidencia conducen a una subjetividad fenomenológica, y los ejemplos de ideación lógica conducen a las concreciones del mundo existente y, de éstas, a la subjetividad trascendental existente. Lo que parecía tan sencillo y obvio se vuelve ahora sumamente complicado. Las investigaciones conservan una molesta pero inevitable relatividad; en lugar de alcanzar una forma definitiva, tienen un carácter *provisional,* porque cada investigación supera alguna ingenuidad *desde su nivel,* pero lleva aún consigo la ingenuidad corres-

pondiente a su propio nivel; y ésta debe superarse a su vez con investigaciones que calen más hondo. Los presupuestos ontológicos que se descubren en cada nivel se convierten en índices de problemas sobre la evidencia, que nos introducen en el gran sistema de la subjetividad constitutiva. *La lógica objetiva,* la lógica de la positividad natural es *para nosotros la primera mas no la última lógica.* No sólo porque la lógica última reduce todos los principios de la lógica objetiva, en cuanto teoría, a su sentido original, a su legítimo sentido fenomenológico trascendental, y le confiere así auténtico carácter científico. Al hacer esto o al intentar alcanzar gradualmente este objetivo, se amplía necesariamente. Una *ontología formal de un mundo posible,* en cuanto mundo constituido por la subjetividad trascendental, es un *factor* dependiente *de otra "ontología formal"* que se refiere *a todo ente con cualquier sentido,* al ente como subjetividad trascendental y a todo lo que en ella se constituye. Pero cómo poner esto en práctica; cómo realizar sobre una base absoluta, la idea más general de una lógica formal como ontología formal y como apofántica formal; cómo constituir, en el marco de la ciencia universal absoluta y última, la fenomenología trascendental como un estrato que necesariamente forma parte de dicha ciencia; qué sentido ontológico y qué rango puede reclamar en cuanto ontología formal la lógica desarrollada de modo natural; a qué presupuestos metódicos está ligada su aplicación legítima: todas éstas son cuestiones filosóficas muy profundas. De inmediato se combinan con otras cuestiones.

§ 103. *Una fundamentación absoluta del conocimiento sólo es posible en la ciencia universal de la subjetividad trascendental en cuanto ésta es el único ente absoluto*

La *ontología formal* concebida como analítica se refiere con generalidad vacía a un mundo posible en general; pero, a la inversa de la *ontología en sentido real,* no desarrolla esta idea siguiendo las *formas de estructura* esencialmente necesarias a un mundo; estas formas hay que entenderlas en un sentido nuevo e incluso muy distinto del usual: como la *"forma" totalidad de realidades,* junto con las *"formas"* de totalidad espacio y tiempo, o como la distribución *"formal"* en regiones de realidades, etcétera. ¿Qué hay de la correcta *relación entre estas dos*

ciencias a priori del ente mundano en general, cada una "formal" en un sentido distinto, si ambas están fundadas en los orígenes: en la subjetividad trascendental? Pues ésta es siempre la exigencia imprescindible; ella constituye en todos los casos lo específicamente filosófico de un propósito científico; en todos los casos distingue entre *ciencia positiva ingenua* (que sólo puede tener validez como nivel previo a la ciencia auténtica, y no por sí misma) y *auténtica ciencia, que no es sino filosofía.*

Por reducción a esta subjetividad hay que recorrer una vía sistemática de fundamentaciones últimas, de últimas clarificaciones de su sentido posible y legítimo. Hay que conformar libremente las vías de cumplimiento que, gracias al descubrimiento de la intencionalidad oculta, demuestren que efectivamente dan cumplimiento a los sentidos, aunque sólo sea relativamente. Además, hay que configurar libremente las formas esenciales de las ideas directrices y de los cumplimientos relativos que acercan a ellas por esencia, en correspondientes grados de aproximación. La *fundamentación original de todas las ciencias* y de las ontologías formales de las dos clases, que ejercen una función normativa o epistemológica en las ciencias, *les da a todas ellas una unidad, como ramas de una operación constitutiva que procede de una sola subjetividad trascendental.*

Con otras palabras: *sólo hay una filosofía, una ciencia efectiva y auténtica;* las ciencias particulares auténticas sólo son miembros dependientes de ella.

Todas las ciencias concebibles de lo real y de lo posible son formas trascendentales de la ciencia universal de la subjetividad trascendental, trazadas conforme a su esencia, trazadas como posibilidades de realización de una actividad libre; esa ciencia universal le da también un sentido legítimo, único concebible, al *ideal de la fundamentación del conocimiento con absoluta falta de presupuestos* y de prejuicios. Todo ente (que tenga y pueda tener sentido para nosotros), en cuanto constituido intencionalmente, se encuentra dentro de una serie de funciones intencionales e incluso de entes ya constituidos intencionalmente; éstos se combinan a su vez con funciones intencionales constituyentes de nuevos entes. *Todo ente* es en último término relativo (contrariamente al falso ideal de un ente absoluto y de su verdad absoluta); igual que todo lo relativo en cualquier sentido corriente es *relativo respecto de la subjetividad trascendental.* Sólo

ésta es "*en sí y para sí*", en un orden que corresponde a la constitución de los distintos niveles de intersubjetividad trascendental. Así, por lo pronto en cuanto ego estoy existiendo de modo absoluto en mí y para mí. Sólo soy para otro ente en la medida en que el otro, el *alter ego,* sea a su vez subjetividad trascendental; ésta empero es puesta necesariamente en mí, en cuanto ego que previamente ya existe para sí. De modo semejante, también la intersubjetividad trascendental (la subjetividad trascendental en sentido amplio), que está constituida en mí (relativamente a mí) como pluralidad de "egos" (cada uno de los cuales está referido intencionalmente, igual que yo, con validez comprobada, a *la misma* intersubjetividad), también esa intersubjetividad trascendental es, por su sentido, aunque correspondientemente modificada, "en sí y para sí", con el modo de ser de lo "absoluto". *Ente absoluto* es ente en forma de una vida intencional que, tenga lo que tuviere presente a su conciencia, es a la vez conciencia de sí misma. Justamente por ello (como puede verse con reflexiones más profundas), puede por esencia en cualquier momento *reflexionar* sobre sí mismo, siguiendo todas las formas que se desprenden de sí mismo; puede tomarse por tema a sí mismo, producir juicios y evidencias referidos a sí mismo. *Es inherente a su esencia la posibilidad de "autorreflexión"*, autorreflexión que de las menciones vagas retorna, descubriéndolo, al "sujeto mismo" original.

§ 104. *La fenomenología trascendental como autoexposición de la subjetividad trascendental*

Toda la fenomenología no es más que la *autorreflexión científica de la subjetividad trascendental,* que primero procede de un modo directo, aun con cierta ingenuidad, pero luego medita críticamente sobre su propio *logos;* esta autorreflexión procede del *factum* a las necesidades esenciales, al *logos primordial,* del que surge todo lo "lógico". Todos los prejuicios caen ahora necesariamente porque ellos mismos son formas intencionales que quedan descubiertas en el contexto de la autorreflexión progresiva y consecuente. *Toda crítica* del conocimiento lógico que crea la lógica pero también la sucede, la crítica del conocimiento en toda clase de ciencias, en cuanto operación fenomenológica, es una *autoexposición de la subjetividad que reflexiona sobre sus propias*

funciones trascendentales. Todo ser objetivo, toda verdad tiene el fundamento de su ser y de su conocimiento en la subjetividad trascendental y, si es una verdad que concierne a la subjetividad trascendental, tiene su fundamento en ésta misma. Con mayor precisión: si esta subjetividad lleva al cabo la autorreflexión de modo sistemático y universal —esto es, como fenomenología trascendental— encuentra constituido en sí misma (como resulta claro de nuestras exposiciones anteriores) todo ser "objetivo" y toda "verdad objetiva", toda verdad que se compruebe como verdad del mundo. Lo objetivo no es nada más que la unidad sintética de la intencionalidad actual y potencial que corresponde esencialmente a la subjetividad trascendental. Gracias al modo como se constituye en mi ego, que existe con apodicticidad, la multiplicidad indefinida de los otros egos, [3] esta unidad sintética se refiere a la comunidad total de los egos trascendentales; egos que se comunican conmigo y entre ellos, que existen "unos para los otros"; lo objetivo es pues unidad sintética de las intencionalidades que por esencia forman parte de esta comunidad. Por otra parte, toda verdad referida temáticamente a la intersubjetividad trascendental es, en consecuencia, relativa a esa intersubjetividad, conforme a su modo de ser: "ser para sí mismo", ser "absoluto".

Así, la última fundamentación de toda verdad es una rama de la autorreflexión universal que, practicada con radicalismo, es absoluta. Con otras palabras: es una autorreflexión que empiezo con la reducción trascendental y que me lleva a una aprehensión absoluta de mí mismo, de mi ego trascendental. Considerándome en adelante, en cuanto ego absoluto, como campo temático fundamental y exclusivo, llevo al cabo todas las ulteriores reflexiones específicamente filosóficas, esto es, puramente fenomenológicas. Reflexiono con pureza sobre lo que puedo encontrar "en" mí mismo; distingo —como antes indicamos— entre lo que me es propio primordialmente (lo constituido como algo inseparable de mí mismo) y lo que está constituido en mí, sobre esa base de motivación, como algo "ajeno" de distintos niveles: constituido en mí como algo real y también como algo ideal, como naturaleza, animalidad, comunidad humana, pueblo y Estado, cultura cosificada, ciencia, constituido también como fenomenología por un

[3] *Cf. supra,* § 96, pp. 248 y ss.

trabajo específico de pensamiento. Todo esto se convierte en tema de reflexiones fenomenológicas "bilaterales" que descubren la constitución "subjetiva" de la formación directamente dada en cada caso. Así, reflexionando y fijando esas reflexiones, me percato de que las formaciones teóricas de la fenomenología trascendental, y esta misma como unidad de la ciencia abierta al infinito, proceden de mí mismo, de mi propia pasividad (asociación) y actividad, primero con cierta ingenuidad. Luego, en el nivel superior, convertimos a la fenomenología en tema constitutivo y crítico, para conferirle la suprema dignidad de la auténtica responsabilidad que llega hasta lo radical; es natural entonces que me encuentre situado en el terreno de mi subjetividad absoluta o en el terreno de la intersubjetividad absoluta que se descubre a partir de mí mismo; así, en cuanto filósofo no quiero ni puedo querer más que autorreflexiones radicales que se convierten por sí mismas en autorreflexiones de la intersubjetividad existente para mí. El mundo trascendente, los hombres, sus relaciones humanas entre sí y conmigo, su experimentar, pensar, obrar y crear unos con otros, no es cancelado por mi reflexión fenomenológica, tampoco es desvalorado o alterado, sino sólo comprendido; así es comprendida también la ciencia positiva elaborada por la comunidad y, en fin, la fenomenología elaborada también por la comunidad; ésta última se comprende entonces a sí misma como función reflexiva de la intersubjetividad trascendental.

En cuanto hombre (en actitud natural), estoy "en" el mundo, me encuentro determinado como tal, determinado de múltiples modos desde fuera (desde una exterioridad espacio-temporal). Aun como ego trascendental (en la actitud absoluta) me encuentro determinado desde fuera; ahora ya no determinado como realidad espacio-temporal, por una exterioridad real. ¿Qué significan ahora las expresiones "fuera de mí" y "estar determinado desde fuera"? En sentido trascendental, es patente que sólo puedo estar condicionado por algo "exterior", por algo que rebase mi pertenencia limitada, en la medida en que esa trascendencia tenga el sentido de "otro sujeto" que, de modo enteramente comprensible, adquiera y compruebe en mí su validez de otro ego trascendental. Así se esclarece la posibilidad y el sentido, no sólo de una pluralidad de sujetos absolutos *coexistentes* ("mónadas"), sino también de sujetos que *actúan* trascendentalmente *unos so-*

bre otros y que constituyen en actos comunitarios formaciones comunes, sus obras. Y todo esto no es hipótesis sino resultado de una reflexión sistemática sobre el mundo que está en mí mismo como "fenómeno", que tiene su sentido ontológico en mí y de mí mismo lo deriva; todo ello es resultado de volver sistemáticamente a las cuestiones referentes al sentido auténtico, depurado, de mi propia actividad de dar sentido, resultado de volver a las cuestiones relativas a todos los presupuestos inseparables de esa actividad, que se encuentran en mí mismo, empezando por el pre-supuesto que da sentido a todos los presupuestos: el de mi ego trascendental.

Se trata pues solamente de una autorreflexión; mas de una autorreflexión que no se interrumpe prematuramente ni cae en una positividad ingenua, sino que con absoluta consecuencia permanece justamente como empezó: autorreflexión. Sólo que, sin alterar esencialmente su estilo, al progresar toma la forma de autorreflexión intersubjetiva trascendental.

El *radicalismo de esta autorreflexión filosófica*, que en todo ente dado ve un índice intencional para un sistema de operaciones constitutivas por descubrir, es de hecho el *radicalismo* extremo *en su esfuerzo por alcanzar la carencia de prejuicios*. Para él, todo ente previamente existente, con evidencia directa, tiene validez de "prejuicio". Un mundo previamente existente, una esfera de ser ideal previamente existente, como el reino de los números: ésos son "prejuicios" que provienen de la evidencia natural, aunque no lo son en un sentido peyorativo. Precisan de una crítica y fundamentación trascendentales, conforme a la idea de un conocimiento absolutamente fundado que pudiera brindar un saber y una ciencia rigurosos; con otras palabras: precisan de una crítica conforme a la idea de una *filosofía*, en la cual encontrarían su lugar.

El requisito de crítica tiene la misma generalidad formal con que esos "prejuicios" entran en la *lógica* natural. Pero la lógica, particularmente la lógica moderna desde el *Essay* de Locke —que concibe la clarificación del origen a partir de la "experiencia interna"—, está obstaculizada constantemente por prejuicios en el sentido ordinario y peyorativo del término; y los peores prejuicios de todos son los que conciernen a la evidencia. Están en relación con el prejuicio que antes señalamos: la creencia en un mundo absoluto, existente en sí, sustrato de verdades en sí que

obviamente le correspondieran. Respecto de este punto, nuestra crítica trascendental de la lógica aún ha menester de un complemento final.

§ 105. *Antecedentes para la conclusión de la crítica trascendental de la lógica. Las teorías usuales de la evidencia han sido extraviadas por el presupuesto de la verdad absoluta*

Extraordinariamente extendida está, como se sabe, la interpretación que *construye la evidencia* con el presupuesto ingenuo de la verdad en sí; esta interpretación está lejos de la penetración fenomenológica en la intencionalidad del juzgar evidente. Según ella, "tiene que" haber una evidencia que aprehenda de modo absoluto la verdad (como a menudo se argumenta expresamente, con ingenuidad), pues de lo contrario no podríamos tener ninguna verdad ni ninguna ciencia, ni podríamos pretender tenerlas. Entonces esa evidencia absoluta se concibe como un carácter psíquico (de hecho, muy extraño), propio de muchas de nuestras vivencias judicativas, que garantiza absolutamente que la creencia del juicio no es una creencia cualquiera sino una creencia tal que efectivamente da la verdad misma. ¿Mas qué tal si la verdad fuera una *idea* situada en el infinito? ¿Y si se mostrara con evidencia que esa *idea* de la verdad referida a la objetividad del mundo en su conjunto, no es un hecho contingente que se base en las facultades humanas de conocimiento, por desgracia limitadas, sino una *ley esencial*? ¿Qué tal si *todas* y cada una de las verdades reales, trátese de verdades cotidianas de la vida práctica o de verdades de ciencias altamente desarrolladas, tuvieran por esencia un carácter *relativo*, que pudiera referirse normativamente a "*ideas regulativas*"? ¿Qué tal si, incluso al calar en los fundamentos fenomenológicos primordiales, subsistieran problemas sobre la verdad absoluta y relativa y subsistieran como problemas de mayor dignidad los *problemas sobre las ideas* y sobre la *evidencia de esas ideas*? ¿Qué tal si, tanto la relatividad de la verdad y de su evidencia como la verdad absoluta, ideal, infinita, por encima de esa relatividad, fueran legítimas y se implicaran recíprocamente? El mercader tiene su verdad mercantil; ¿no es, en relación a su situación, una buena verdad, la mejor que pueda servirle? ¿Acaso no es una verdad aparente porque el científico, juzgando con otra relatividad distinta, con otros

objetivos e ideas, busca otras verdades con las que podemos hacer muchas más cosas, aunque no podamos hacer precisamente lo que se necesita en el mercado? Debemos dejar al fin de cegarnos con las ideas y métodos ideales y regulativos de las ciencias "exactas", particularmente en la filosofía y en la lógica; como si su carácter "en sí" fuera una norma efectivamente absoluta tanto en lo que respecta al ser objetivo como a la verdad. Esa actitud significa, en realidad: por causa de los árboles no ver el bosque; significa: pasar por alto los aspectos infinitos de la vida y de su conocimiento, los aspectos infinitos del ser relativo, que sólo es racional en los límites de esa relatividad; pasarlos por alto con tal de lograr un resultado cognoscitivo grandioso pero de significación teleológica muy limitada. Pero filosofar anticipada y superficialmente sobre esta cuestión es una equivocación fundamental; da lugar al falso relativismo escéptico y al no menos falso absolutismo lógico: cada una de estas doctrinas es el espantajo de la otra, las dos se destruyen y reviven alternativamente, como en el teatro de guiñol.

Juzgar con evidencia ingenua quiere decir juzgar sobre la base de un acto de darse las cosas mismas y siguiendo continuamente esta cuestión: ¿qué hay que "ver" en realidad, qué hay que expresar con fidelidad? Se trata pues de juzgar con el mismo método que sigue en la vida práctica el hombre ingenioso y precavido cuando le importa seriamente "averiguar cómo son efectivamente las cosas". Éste es el comienzo de toda sabiduría, aunque no su fin; y se trata de una sabiduría de la que nunca podemos prescindir, por más profundamente que cale nuestra teoría; una sabiduría, en fin, que también tenemos que practicar en la esfera fenomenológica absoluta. Pues —como hemos mencionado repetidas veces— la actividad de experimentar y juzgar con ingenuidad precede con necesidad esencial a las otras actividades cognoscitivas. Pero en la seriedad reflexiva no hay una ingenuidad despreocupada, sino una ingenuidad que corresponde a la intuición original y a la voluntad de atenerse puramente a lo que efectivamente se dé. Si le sigue el planteamiento reflexivo de nuevas cuestiones, en último término de cuestiones sobre estructuras y leyes trascendentales esenciales últimas, sobre conexiones esenciales universales, entonces también esa intuición pura y los actos adecuados a su contenido se ejercen metódicamente y constituyen un carácter fundamental y

constante del método. Sólo que esa intuición tiene que terminar al cabo en un conocimiento, a su vez intuitivo, de los métodos y resultados idénticos que se repiten reiteradamente con el mismo estilo esencial. Al proceder así, obtenemos una y otra vez una *verdad viva que proviene de los orígenes vivientes de la vida absoluta* y de la autorreflexión dirigida a ella *con ánimo constante de responsabilidad propia*. Así no hemos absolutizado la *verdad* falsamente; antes bien la hemos comprendido en sus *horizontes*, que no pasamos por alto ni dejamos encubiertos, sino que exponemos sistemáticamente. Con otras palabras: tenemos la verdad en una intencionalidad viva (que se llama entonces "evidencia") cuyo contenido permite distinguir entre "efectivamente dado" y "anticipado", o "retenido", o "apresentado como algo ajeno al yo", etcétera; así, al descubrir las correspondientes implicaciones intencionales, nos vemos conducidos a todas las relatividades en las que están combinados ser y validez.

§ 106. *Algo más sobre la crítica del presupuesto de la verdad absoluta y de las teorías dogmáticas de la evidencia*

Las *Meditaciones* de Descartes muestran ya adónde conduce tratar de un ente absoluto, aceptado de antemano de un modo enteramente vacío (enteramente vacío porque no se ha preguntado por sus posibilidades propias de pensamiento). ¿Cómo puede la índole psíquica subjetiva de la *clara et distincta perceptio* —que no es sino lo que los sucesores de Descartes "describían" como carácter de evidencia, sentimiento de evidencia, sentimiento de necesidad rigurosa— garantizar una validez objetiva, sin la cual no habría verdad para nosotros? Respecto de la evidencia del *ego cogito* tranquiliza, tal vez algo apresuradamente, la "evidencia de la percepción interna". Pero lo que rebase el presente de la percepción interna, momentáneamente vivo (para no hablar del pleno ego concreto), ya suscita dudas. En unas ocasiones lleva a aceptar evidencias de menor valor que pueden sin embargo utilizarse, en otras se recurre desde este momento a la lógica de las probabilidades. Respecto del "mundo exterior" se rechaza, por cierto, la vía cartesiana original que pasaba por la demostración de Dios para explicar la trascendencia de la experiencia y la creencia en su ser; pero per-

siste ese modo absurdo de explicación mediante deducciones, que ya sometimos a crítica. Lo mismo sucede en general con los pensamientos fundamentales con que se comprende la evidencia. Ésta "tiene que" ser, en cualquier caso, una aprehensión del ser y de la verdad absolutos. Primero, "tiene que" haber una *experiencia absoluta*: la experiencia interna; y "tiene que" haber *evidencias generales absolutamente válidas*: las evidencias de los principios apodícticos, ante todo los lógico-formales, que regulan también las demostraciones deductivas y hacen evidentes por ende verdades apodícticas incuestionables. Luego, viene en ayuda la inducción con sus demostraciones de probabilidad, sometidas ellas mismas a los principios apodícticos de probabilidad, por ejemplo a los famosos principios de Laplace. Así hemos atendido admirablemente los requisitos de un conocimiento objetivamente válido.

Pero por desgracia todo esto es solamente una *teoría superficial*. Pues se ha olvidado decir lo siguiente: puesto que tanto la existencia efectiva del ente de cualquier especie como la posibilidad de concebirlo sólo cobran un sentido original a partir de una "experiencia" efectiva o posible, tenemos que preguntar a la experiencia misma —o al acto de pensar en la experiencia— qué es lo que se experimenta en ella. Experiencia quiere decir en este caso (conforme a nuestras anteriores exposiciones y haciendo una generalización necesaria): darse las cosas mismas, evidencia en general; así, la experiencia en sentido ordinario, igualmente imprescindible, es un señalado caso particular de esta experiencia en general, un caso muy instructivo para la teoría de la evidencia, una vez que lo hemos comprendido así. Preguntamos pues a esta evidencia general de la experiencia qué puede enseñarnos. Para cualquiera, excepto para el filósofo desorientado, es absolutamente obvio que la cosa percibida en la percepción *es la cosa misma*, con su existencia propia, y que cuando las percepciones nos engañan, esto quiere decir que están en discrepancia con nuevas percepciones, las cuales muestran con certeza lo que efectivamente existe *en lugar* de lo ilusorio. Cualesquiera cuestiones ulteriores que puedan plantearse, deberán plantearse a las correspondientes experiencias; por su análisis intencional, efectuado con generalidad esencial, deberá explicarse cómo puede una experiencia dar en sí misma un ente como algo experimentado y, sin embargo, suprimir ese

ente; deberá explicarse asimismo cómo los horizontes de una experiencia semejante señalan, por esencia, hacia otras experiencias posibles que la confirmen; pero cómo dejan abierta también, por esencia, la posibilidad de establecer experiencias discrepantes que llevarían a corregirla, determinándola en otra forma o suprimiéndola por completo (si se trata de una ilusión). Patentemente sucede lo mismo con cualquier clase de evidencias y con las particularizaciones que puedan derivarse de ellas.

La fenomenología fue la primera en emprender esas investigaciones trascendentales. *La experiencia, la evidencia, da el ente* y lo da *él mismo*: imperfectamente si es experiencia imperfecta, perfectamente si se perfecciona —conforme a su esencia específica—, esto es, si se amplía con la síntesis de experiencias concordantes con ella. ¿Qué hay de las posibilidades de ese perfeccionamiento, mas también de las de su nulificación y corrección? ¿Hay *optima* relativos y aun absolutos? ¿Podemos presuponer experiencias perfectas ideales y tratar de alcanzarlas? Estas cuestiones no pueden resolverse con prejuicios, ni siquiera con idealizaciones propias de la evidencia ingenua, sino interrogando (con legitimidad auténtica original) por la esencia de las mismas experiencias y de las posibilidades sistemáticas de experiencia, implicadas *a priori* en las respectivas especies de experiencia y de objetos de experiencia; la exposición intencional debe poner en evidencia todas éstas. Mas ello deberá hacerse, naturalmente, sobre la base trascendental última que nos procura la reducción fenomenológica.

Desde las primeras *Meditationes* de Descartes (que determinaron esencialmente la evolución de la fenomenología trascendental) llama la atención, en la crítica de la experiencia externa, este defecto fundamental: Descartes destaca las posibilidades de engaño que afectan constantemente a esa experiencia y *encubre* así, erróneamente, el sentido fundamental de la *experiencia como un acto de darse originalmente las cosas mismas*. Esto sucede únicamente porque no se le ocurre preguntar en qué consiste propiamente la posibilidad de concebir el ente mundano, gracias a la cual ese ente cobra un sentido legítimo; pues Descartes está ante ese ente y no ante un ser absoluto que planeara en las nubes del conocimiento. También podríamos decir: a Descartes no se le ocurre intentar una exposición intencional de la corriente de la experiencia sensible en el plexo intencio-

nal entero del ego; en esa corriente se constituye el estilo de un mundo de experiencia y —como puede comprenderse— se constituye en forma de un mundo cuyo ser, pese a su verificación, está "en entredicho", está siempre atenido a una corrección posible que a menudo se presenta; ese mismo mundo, en cuanto todo del ente, en cuanto mundo para el ego, sólo existe a partir de una *presunción* que deriva su legitimidad de la vida de la experiencia; legitimidad empero solamente *relativa*. Así, Descartes no ve que el estilo esencial de la experiencia le imprime una *relatividad* esencial al sentido ontológico del mundo y de todas las realidades; y es un contrasentido querer mejorarla invocando la veracidad divina.

Ahora debe mostrarse *in concreto*, en los parágrafos siguientes, cómo puede explicarse la *evidencia como una operación*, elevándonos gradualmente desde la experiencia sensible, y qué significa la verdad existente "en sí" como resultado de esa operación.

§ 107. *Esbozo de una teoría trascendental de la evidencia como operación intencional*

a) *La evidencia de la experiencia externa* (*sensible*)

El descubrimiento fenomenológico de la experiencia sensible, mejor dicho, de la experiencia puramente natural en la que se nos da la naturaleza física pura (abstraída de todos los estratos apercibidos que tengan una significación social o personal), constituye —como lo muestra una exposición efectiva de la cuestión— una tarea considerable que requiere investigaciones extraordinariamente amplias.[4] No basta considerar la esencia de objetos singulares de la naturaleza y de su experiencia,

[4] En los próximos años espero poder publicar mis propias investigaciones concretas, proseguidas a lo largo de una serie de años, cuyos resúmenes he expuesto a menudo en mis lecciones. Un primer trabajo destinado a publicarse se encontraba en el proyecto del tomo II de las *Ideen*, escrito en 1912, al mismo tiempo que el tomo I. En la redacción efectuada por la doctora Edith Stein, tuvieron acceso a él una serie de alumnos y colegas. Entre tanto, el conjunto de problemas concretos por resolver se ha mostrado aún mucho más difícil y extenso. [El tomo II de las *Ideen*, que incluía las "investigaciones concretas" de que habla Husserl, fue publicado en 1952, en el tomo IV de la "Husserliana". (N. del T.)]

por ejemplo, considerar sólo la percepción. Es menester una investigación intencional de toda la experiencia sintéticamente unitaria del mundo, que recorre la vida del ego singular y de la comunidad trascendental; es menester una investigación intencional de su correspondiente *estilo universal* y luego, junto con ese estilo, una investigación de su génesis constitutiva. En esos estudios concretos, aprendemos a *comprender*, en *una* esfera, *la esencia de la evidencia como operación*; como todas las operaciones en general, ésta se presenta combinada con un conjunto de operaciones (o de potencialidades de operación) elaboradas sistemáticamente. Naturalmente, aprendemos así también a comprender, lo mejor posible, toda la falta de significación inherente a las explicaciones usuales sobre la evidencia y los modos usuales de investigarla.

Naturalmente, si nos dejamos guiar por la ilusión de un sentimiento de evidencia que garantizara absolutamente un ente absoluto presupuesto por un prejuicio vacío, la experiencia exterior no es una evidencia; y generalmente así se la juzga. Pero el mundo —se piensa— *es*, sin embargo, obviamente lo que es; en cuanto tal, podemos también tener evidencia de él. Pocos vacilarían en atribuir al intelecto infinito esta evidencia absoluta; aunque sólo se recurriera a él como idea límite de la teoría del conocimiento. Mas eso no mejoraría en lo más mínimo las cosas: sería como querer ver la omnipotencia divina en la esfera matemática, en su capacidad para construir decaedros regulares o cualquier contrasentido teórico. El sentido ontológico de la naturaleza tiene la forma esencial que le prescribe absolutamente el estilo propio de la esencia de la experiencia natural; así pues, ni siquiera un Dios absoluto puede crear un "sentimiento de evidencia" que garantizara absolutamente el ser natural; o para concebir y expresar mejor la cuestión: ni siquiera Él puede crear una vivencia de experiencia conclusa en sí, por más diferente de "nuestra" experiencia sensible que la concibiéramos, que diera las cosas mismas de modo adecuado y apodíctico.

b) *La evidencia de la experiencia "interna"*

Muy seductora fue para la doctrina de la evidencia la *experiencia interna*. Es mucho más simple que la experiencia natural, pues interviene en cualquier fase de ésta; más aún: interviene

en todas y cada una de las evidencias; con todo, también ella requiere un descubrimiento intencional y conduce a sorprendentes implicaciones. No necesitamos advertir de nuevo el grave descuido que generalizó la confusión entre la percepción interna de la psicología y la percepción interna de la teoría del conocimiento, es decir, de la fenomenología trascendental: la percepción que el ego tiene de su *cogito*. La experiencia psicológica, incluyendo en ella la experiencia interna, es una experiencia mundana complicada intencionalmente en la experiencia natural; sólo se convierte en experiencia fenomenológica pura al "poner entre paréntesis" la apercepción de lo trascendente. Pero también en esta última experiencia, el ente —en este caso, el ente inmanente en sentido fenomenológico— está dado él mismo, dado en la percepción como presente, en el recuerdo como pasado. Con todo, también en este caso, en este modo simple de operación constitutiva, lo dado, la objetividad inmanente, se constituye de modo muy complicado: en la corriente de las presentaciones, retenciones, protenciones originales, en una *síntesis* intencional complicada: la síntesis de la conciencia interna del tiempo. Aunque no se investigó esta estructura de la evidencia, al menos se destacó el momento de *posesión efectiva de las cosas mismas*, sin extenderlo a las demás experiencias y evidencias. Pero aun en este caso, en que podemos decir (en cierto sentido por describir y delimitar con precisión) que el dato inmanente se presenta en la vivencia constituyente como un ingrediente de ella, tenemos que precavernos del *error* de pensar que el dato ya estaría *plenamente constituido* como objeto *al presentarse como ingrediente* de la vivencia. Decíamos antes que las evidencias son funciones que fungen en sus contextos intencionales; si no hubiera facultad de rememoración, si no hubiera conciencia de poder retornar una y otra vez a lo que aprehendo, aunque ya no perciba nada o aunque haya pasado el mismo recuerdo en que retenía lo percibido, no tendría sentido tampoco hablar de objeto. La primera "evidencia", el presentarse original del dato y la persistencia original de su identidad mientras dura (por ejemplo, un dato de sensación captado de modo inmanente) es, sin duda, en cierta medida, apodícticamente incancelable... mientras persista ese dato. Pero la unidad original que dura al identificar continuamente el dato mientras persiste, no es aún un "objeto"; sólo llega a serlo al existir

en la temporalidad (inmanente en este caso), es decir, al existir con la evidencia de poder ser rememorado como un dato idéntico al través de todo cambio en los modos subjetivos de lo pasado. La forma de esta identidad objetiva es su locación en el tiempo. Así, la *percepción singular*, con su retención y rememoración, *no es nunca una evidencia conclusa del ente*; hay que preguntar de nuevo: ¿qué constituye al ente como un ente *idéntico* (que "persiste" a su modo) en el interior del ego idéntico?

Ahora bien, patentemente sucede lo *mismo* en el caso más complicado de la percepción externa y en último término, aunque de otro modo, en el caso de *cualquier evidencia*; nosotros mismos hemos tenido que volver ya repetidas veces al "*una y otra vez*" y a la cuestión que plantea dilucidar su evidencia.

c) *Datos hyléticos y funciones intencionales. La evidencia de los datos temporales inmanentes*

El sensualismo de los datos, predominante tanto en psicología como en teoría del conocimiento, tiene prisioneros a muchos de los que polemizan de palabra contra él (o contra lo que ellos entienden por él): consiste en construir la vida de conciencia con datos, como si fueran objetos por así decir acabados. Efectivamente, es del todo indiferente para el caso concebir esos datos como "átomos psíquicos", separados y amontonados —según incomprensibles leyes empíricas—, a modo de aglomerados mecánicos más o menos coherentes, o hablar de totalidades y de cualidades estructurales; es indiferente considerar que las totalidades son anteriores a los elementos que se distinguen en ellas, o distinguir previamente, dentro de esta esfera de objetos ya existentes, entre datos sensibles y vivencias intencionales consideradas como datos de otra clase.

No es que deba rechazarse completamente la última distinción. Podemos, en cuanto ego, atenernos a los objetos inmanentes como objetos de la experiencia inmanente, esto es, como objetos del tiempo fenomenológico: ésta es patentemente la primera tarea para el principiante en fenomenología. En este sentido, consciente y expresamente prescindí en mis *Ideen* de los problemas de la conciencia inmanente del tiempo o —lo que es igual— de la constitución de los objetos de la temporalidad

egológica;[5] traté de esbozar, y también de resolver en parte, una extensa problemática sobre las descripciones que serían posibles en esa esfera. Entonces se presenta necesariamente en esa esfera la distinción radical entre *datos hyléticos* y *funciones intencionales.* Pero en la "interioridad" inmanente del ego tampoco hay *objetos previos,* ni hay evidencias que sólo captaran lo que existiera previamente. Las evidencias, en cuanto funciones constituyentes del ente (junto con todas las funciones y potencialidades que también desempeñan un papel aún por descubrir), efectúan la operación cuyo resultado se llama: *objeto existente.* Así sucede en éste y en todos los casos.

Ahora hay que prestar atención de nuevo a otro punto que en parte ya habíamos mencionado. Si comprendemos las evidencias en el sentido amplio de darse o poseer las cosas mismas, no todas las evidencias necesitan tener la forma de un *acto específico del yo*: el acto de dirigirse el yo (que aquí significa el "polo del yo") a lo dado, "atendiendo", aprehendiendo, aun valorando y queriendo. La constitución de datos temporales inmanentes, que se efectúa conforme a leyes fijas, es una evidencia continuada en un sentido amplio, pero no es, ni mucho menos, un estar dirigido activamente el yo hacia lo dado.

Además, *la evidencia como acto de darse las cosas mismas tiene sus variantes, sus grados de perfección en el acto de darse,* tiene variadas diferencias que poseen su propia *tipología esencial* y deben ser investigadas. Las variantes respecto de la originalidad no cancelan el acto de darse las cosas mismas, aunque lo modifiquen. La evidencia del *presente* original absoluto del sonido que resuena en el ahora puntual (no se trata aquí, naturalmente, de un punto matemático), funciona esencialmente en conexión con una evidencia de lo que "*acaba de*" sonar y de lo que "*va a*" sonar. Toda rememoración clara es también evidencia, es un acto de darse el pasado mismo rememorado en cuanto tal, no el pasado original que ahora estaría presente en su originalidad, sino *el pasado en cuanto pasado.*

Esta evidencia suministra igualmente ejemplos para los *grados de claridad* y para la *idea* (¡una idea!) que puede derivarse de ellos: la idea de una *claridad perfecta* a la que "puedo" acercar-

[5] *Cf.*, sobre estos mismos problemas, el tratado del tomo IX del *Jahrbuch*, varias veces citado (p. 163).

me, con un "puedo" que tiene su propia evidencia. Como ya lo habíamos dicho respecto de la experiencia externa, tampoco está excluido el engaño del caso primitivo de la rememoración inmanente. Con todo, también es evidente la forma esencial de su descubrimiento: éste presupone a su vez una evidencia rememorativa en forma de rememoración de otras rememoraciones.

Además, en el caso más sencillo de una experiencia interna viva, es inherente a la forma esencial de su corriente constituyente que *funcionen conjuntamente evidencias* que continuamente se suceden y se alteran las unas a las otras; e igual sucede en general en toda la amplia esfera de la vida interior trascendental (y también psicológica). *Las múltiples categorías objetivas que se constituyen están por esencia enlazadas entre sí* —como ya lo habíamos indicado—; por consiguiente, *cada objeto no sólo tiene su propia evidencia*, sino que esta evidencia (y con ella el objeto evidente) también ejerce *funciones que se propagan* a otras evidencias. Cualquier objeto cultural suministra un ejemplo. El carácter ideal en que consiste su ser peculiar, se "corporaliza" en una objetividad material ("espiritualizada" por él); por lo tanto, la evidencia de la determinación cultural objetiva está fundada en una evidencia natural e íntimamente enlazada con ella.

O bien el ejemplo más general: todos los objetos, en cuanto objetos constituidos, tienen referencias esenciales a objetos inmanentes, de suerte que *la evidencia de cualquier objetividad* debe albergar vivencias inmanentes que tienen una función en ella: debe albergar *evidencias inmanentes.* En todos los casos la actividad en funciones en cuanto tal mantiene su carácter particular intencional; y existen distinciones muy importantes entre los modos en que pueden funcionar "afectivamente" los objetos constituidos, como "estímulos" de posibles respuestas activas del yo. Si se constituye una cosa, aunque sea en un "trasfondo" inadvertido, se constituyen también varias objetividades implicadas en ella, por ejemplo las perspectivas, o en último término los respectivos datos de sensación "aprehendidos" como colores o sonidos objetivos. Pero todos estos *objetos que existen "conscientemente" para el ego trascendental no tienen la misma relación con la afección posible.* La cosa es lo primero que nos afecta; sólo secundariamente, al desviarnos de

la cosa por una reflexión, nos afecta la perspectiva o, al volver sobre la cosa, los colores sensibles ya determinados por el acto de fundación de las funciones de evidencia.

Con todo, basta con llegar a percatarnos de cuánto hay que investigar tras la palabra "evidencia", frente a las frases vacías con que la tradición habla de ella, *para aclararse en general el sentido de una crítica de la evidencia y su realización posible.* Muy tarde llegué a reconocer que toda crítica de las evidencias, particularmente de las evidencias judicativas (con mayor precisión: las de la actividad categorial) no sólo tiene que efectuarse en el marco de la fenomenología, como es obvio en las presentes exposiciones, sino que toda ella remite a una *crítica última* en forma de una *crítica de las evidencias que efectúa directamente la fenomenología en su primer nivel, aún ingenuo.* Esto quiere decir:

La crítica del conocimiento primera en sí, en la que arraigan todas las demás, es la autocrítica trascendental *del conocimiento fenomenológico mismo.* [6]

d) *La evidencia como forma estructural* a priori *de la conciencia*

Aún hay un punto importante. La teoría del conocimiento y la psicología tradicionales consideran la *evidencia como un dato especial,* que interviene en el contexto de una interioridad anímica según ciertas leyes de experiencia inductivas o causales. Por regla general, se niega, por supuesto, que los animales tengan los mismos procesos.

Frente a esta doctrina, resulta ya evidente de lo expuesto hasta aquí que *una vida de conciencia,* por el simple hecho de tener una esfera temporal inmanente, *no puede existir sin evidencia;* más aún: que esa vida de conciencia, al concebirla como conciencia referida a la objetividad, no puede existir sin una corriente de experiencia externa. Pero hay que señalar también que evidencias de cualquier forma y nivel se combinan con otras para lograr operaciones superiores de evidencia; no

[6] En una lección de cuatro horas, durante el invierno de 1922-1923, traté de revisar efectivamente esta crítica última; el correspondiente escrito fue puesto a la disposición de mis jóvenes amigos.

sólo eso: las operaciones de evidencia en general están en conexiones más amplias con actos no evidentes; y por esencia constantemente ocurren *variantes* de la evidencia: sedimentación de retenciones en forma de conciencia "dormida", formación, siguiendo su esencia, de intenciones asociativas vacías, de menciones, tendencias vacías que tratan de cumplirse, etcétera. Actos de darse las cosas mismas, como cumplimiento, confirmación, verificación, supresión, falsedad, falla práctica, etcétera: todas éstas son formas estructurales que pertenecen *a priori* a la unidad de una vida; investigar esta unidad, considerando y esclareciendo todas estas formas, constituye el inmenso tema de la fenomenología.

FORMAS SINTACTICAS Y MATERIAS SINTACTICAS, FORMAS NUCLEARES Y MATERIAS NUCLEARES

PARA AHONDAR en la comprensión de la esencia de la *forma del juicio*, explicaremos mejor en las páginas siguientes la distinción —muy utilizada en el texto— entre formas sintácticas y materias sintácticas; la completaremos con otras distinciones esencialmente conectadas con ella. Todas ellas forman parte de la *morfología lógica pura* ("gramática lógica pura"); por consiguiente, dondequiera empleemos expresiones gramaticales, como "predicación", "proposición", etcétera, pensamos exclusivamente en las correspondientes formaciones significativas. Bajo el rubro de "*sintaxis*" y las demás denominaciones anejas que delimitan el tema, se trata de *exponer descriptivamente estructuras esenciales de la esfera judicativa*, que aún no se investigan y cuya importancia para los gramáticos, por otra parte, resulta obvia.[1]

§ 1. *Composición de los juicios predicativos*

Tomemos primero predicaciones de la forma categórica más sencilla "A es *b*": cada predicación *se compone* patentemente de dos partes; tiene, por así decirlo, una *cisura*: A — es *b*: el término-sustrato "sobre el cual" versa el enunciado y lo que se enuncia de él;

[1] En lo esencial, el contenido de este Apéndice proviene de mis lecciones sobre lógica formal, sustentadas en Gotinga (según la última concepción del semestre de invierno de 1910-1911). En ellas intenté esbozar de modo puramente descriptivo y en actitud noemática, los lineamientos sistemáticos de una morfología pura de las significaciones predicativas, como base de una analítica propiamente dicha.

cada término se toma exactamente tal como se presenta, de modo puramente descriptivo, en la unidad significativa "A es *b*". Composición no significa entonces, naturalmente, fragmentación; pues al hablar de "fragmentos" remitimos a partes que también pueden existir por separado. Pero es patente que por lo menos el predicado no puede separarse y subsistir de modo independiente. Que lo mismo sucede con el sujeto, se mostrará en seguida.

Consideremos un caso de composición más complicada, por ejemplo el juicio hipotético: "si *A* es *b*, entonces C es *d*". Este juicio se compone nítidamente de dos partes, tiene también una "cisura": si A es *b* — entonces *C* es *d*. Cada uno de estos términos se compone a su vez de otros. El antecedente del juicio hipotético lo mismo que el consecuente aparecen, por su propio contenido significativo, como "modificación" de una proposición categórica simple; modificación que, justamente por ser diferente en uno y otro caso, una vez se expresa en la forma "si *A* es *b*" y otra en la forma "entonces *C* es *d*". Cada una de estas modificaciones comporta la cisura entre el sujeto modificado y su predicado modificado, que corresponde al juicio categórico no modificado al cual "remite". *A*, tanto en la forma categórica original como en sus modificaciones, puede a su vez componerse de otros términos, por ejemplo en forma de atributos anexos. Entonces tenemos en el mismo A otra cisura: un término principal y un término atributivo accesorio (por ejemplo en forma de una proposición relativa).

Así, una proposición unitaria puede estar más o menos compuesta; y vemos que *todos los términos no tienen que estar en el mismo nivel.* La proposición hipotética, por ejemplo, se compone inmediatamente de antecedente y consecuente. Los términos inmediatos, en cuanto términos de primer nivel, se componen a su vez de otros términos inmediatos que, en relación a la proposición total, son términos de segundo nivel. Y así podemos seguir a composiciones de tercero, de cuarto nivel, etcétera. Pero en cualquier proposición llegamos a *composiciones últimas* y a términos últimos, simbolizados en nuestro ejemplo por *A*, *b*, etcétera.

Todos los términos son en este sentido, en cualquier circunstancia, términos *dependientes*: son lo que son en el todo, y dos todos diferentes pueden tener términos iguales, pero no pueden tener un término idéntico. Si decimos "A es *b*" y luego "*A* es *c*", no hay un término idéntico en ambas proposiciones. Ambas mencionan el mismo objeto A, pero cada una lo menciona de un modo

diferente y este modo forma parte también de la mención (no del mencionar); forma parte de lo mencionado en cuanto tal, que llamamos proposición. En lugares correspondientes de las dos proposiciones, tenemos términos diferentes con un contenido igual A; y este contenido tiene diferente forma en uno y otro caso. En la segunda proposición interviene tácitamente la forma "el mismo" A; si observamos con precisión su sentido, esta forma establece un enlace entre ambas proposiciones: un enlace que da forma diferente a una y a otra. Dicho de otro modo: estamos ante la unidad de una proposición compuesta, aunque tácita: "A es *b* y el mismo A es *c*". El mencionado A, que aparece dos veces, tiene en ambos casos una forma de relación: el segundo tiene una relación de identidad con el primero; pero entonces también el primero adquiere una relación correlativa de identidad con el segundo: es esto lo que hay que captar cuando preguntamos por el sentido del primer A, tal como aparece en la proposición compuesta. Puede efectuarse una reflexión semejante dondequiera aparezca "el mismo" término (el mismo sujeto, predicado, complemento, el mismo antecedente, etcétera).

§ 2. *La referencia objetiva de los juicios*

En los términos de la unidad significativa predicativa concreta, igual que en el juicio o proposición totales, hay que distinguir dos elementos. Toda proposición independiente se refiere a algún objeto y a lo que de algún modo le conviene. En la proposición juzgada se "menciona" una situación objetiva. Mostraremos que esta referencia a objetividades, esta *referencia objetiva* —como diremos— está ligada a determinados elementos de la proposición que llamaremos "*materias*"; sin embargo, esta referencia sólo es concretamente posible, en cuanto referencia significativa a algo objetivo, gracias al otro elemento: la *forma*.

Al preguntar cómo se efectúa la referencia objetiva en la proposición total, advertiremos con mayor precisión, ante todo, que siempre tendremos que hallar en ella partes con una referencia objetiva. Lo cual es válido para *todos los términos* y, en la medida en que éstos se compongan de otros, es válido también para estos otros términos y así hasta los últimos, esto es, hasta los términos primeros en sí. Con éstos tenemos, *desde el punto de vista de la composición*, tipos de significaciones parciales que por fin se

refieren a objetos; se dividen en significaciones-sujetos, que se refieren a objetos-sustratos (los objetos que se determinan), y significaciones parciales que se refieren a propiedades y a relaciones. Por otra parte, en la expresión lingüística normal, fácilmente se destacan partes (empleamos la palabra "partes" en un sentido muy amplio, que comprende también componentes que no son términos de la proposición), como "es", "o", "porque", etcétera, que representan elementos significativos indispensables por esencia a las proposiciones, pero que *no comportan ninguna referencia objetiva.* Lo cual no excluye naturalmente que participen de esta referencia, gracias a su función en la proposición total, la cual tiene referencia objetiva (o gracias a su función en algún término considerado como un todo por separado). Pero tomados por sí mismos, no hay nada semejante en dichos elementos. Con mayor precisión: cualquier término, aun cualquier término primitivo contiene esos elementos; aunque no encuentren expresión, como en los ejemplos aducidos, en palabras apropiadas de la oración gramatical completa.

§ 3. *Formas puras y materias*

Resulta de lo anterior una notable "división" de cualquier significación predicativa y de cualquier proposición o término proposicional "concreto"; esta división es de una clase totalmente diferente a la composición en términos. Por *un* lado, podemos destacar en distintos niveles de las proposiciones concretas, elementos que son patentemente por completo dependientes, que son enteramente abstractos; éstos *carecen* por sí mismos de referencia objetiva: se llaman *elementos puramente formales.* Entonces nos queda aún en cada uno de los términos y, a la postre, en cada uno de los términos últimos, un núcleo de contenido; éste es a su vez algo enteramente abstracto, pero es precisamente lo que otorga al término su referencia objetiva. Respecto de él hablamos de *elementos materiales.* Un ejemplo aclarará todo en seguida: tomemos algún sujeto de una proposición, como "el papel", "el centauro", etcétera, y concibamos otras proposiciones en que se presenten "las mismas" expresiones con otra función gramatical (declinadas gramaticalmente): en lugar de designar sujetos de determinación, designan ahora complementos relativos; entonces, si nos fijamos en su significación, destacamos de hecho un

elemento idéntico. Es el elemento idéntico de la referencia objetiva que, en todas esas variaciones de forma, conserva una referencia a lo mismo: al *papel*, al *centauro*. Llegamos así a dos conceptos límites: "*formas puras*" y "*materias puras*". Ambos pertenecen necesariamente a la proposición concreta, de modo que podemos decir: las materias puras permiten en último término la referencia objetiva gracias a su conformación en distintos niveles; de suerte que cualquier formación de cualquier nivel presenta a su vez, en sus términos correspondientes, materias y formas relativas. Más adelante nos ocuparemos otra vez de esta relatividad.

La conformación de las materias no es, por supuesto, una actividad que se efectuara o debiera efectuarse sobre materias preexistentes: esto supondría, en efecto, el contrasentido de que pudiéramos tener de antemano materias separadas, como si fueran objetos concretos en lugar de elementos abstractos de la significación. No obstante, al seguir las diferentes direcciones de la abstracción y variar así las formaciones de la proposición (con la libertad del pensamiento y de la reflexión que juzga y casi-juzga), podemos percatarnos de la función que desempeñan las formas y sus variantes en la construcción del sentido con referencia objetiva; con otras palabras: podemos comprender la manera como se efectúa la referencia objetiva de las proposiciones y de sus términos, mediante sus estructuras esenciales; podemos comprender también sus tipos analítico-formales.

§ 4. *Formas inferiores y formas superiores. Su recíproca referencia significativa*

Las formas se dividen en *formas de nivel inferior* y *de nivel superior*: formas que corresponden a los términos inferiores y otras que comprenden los términos ya conformados y los llevan a formaciones concretas de nivel superior, los configuran en términos más complejos o en unidades plenamente concretas, en proposiciones independientes. Por su sentido, las formas de nivel superior se refieren a las de nivel inferior y gracias a esta referencia tienen una función en la referencia objetiva (aunque no está excluido que, en algunos casos, las formas de nivel superior tengan un contenido significativo general de la misma especie que las de nivel inferior). La proposición total tiene formas de totalidad; mediante ellas tiene su referencia unitaria a la totalidad de lo mencionado

en cada caso, conformado categorialmente de tal a cual manera: la situación objetiva. Patentemente esta referencia objetiva está fundada en otra, pues ya presupone la referencia objetiva de los términos, o presupone la función de las formas particulares que corresponden a esa referencia de los términos. Digo "formas particulares": quiero indicar con ello que mediante la conformación de la totalidad de la proposición, cada término tiene también una *conformación* dentro del todo: su referencia objetiva tiene la forma de un componente de la referencia objetiva de toda la proposición.

Pero también se señalan por otro lado referencias significativas recíprocas entre las formas, así como distinciones conexas entre una referencia objetiva inmediata y una referencia objetiva mediata a cosas. Gracias a la forma, un término que de por sí tiene referencia objetiva adquiere otra referencia objetiva que lo rebasa: refiriéndose a la que se encuentra en otro término. Por ejemplo: si se dice "este papel es blanco", el predicado —como en cualquier proposición categórica— adquiere una referencia al sujeto "papel", que lo conecta significativamente con la referencia objetiva de éste y que rebasa su propio contenido material. Pero si en lugar de "blanco" decimos "blanco azuloso", el predicado "blanco", antes simple, tiene ahora una determinación secundaria que afecta así, de modo aún más mediato, al sujeto primario.

§ 5. *La unidad funcional conclusa de la apófansis independiente. División de las formas conectivas de las proposiciones totales en cópula y conjunción*

Como ya se estableció en los primeros análisis, las formas son de distintas clases y determinan de muy distintos modos el sentido total de la proposición. En la significación total de la proposición están en una unidad funcional conclusa; la misma proposición (no la proposición considerada como un término de otra más compleja, sino tomada como proposición "independiente", conclusa por sí misma) expresa también con generalidad formal esa unidad funcional. En ella los términos son términos en función y tienen, por ende, formas funcionales que pueden mostrarse en ellos.

Destácase al mismo tiempo —a menudo incluso en la expresión verbal— la función que tiene la forma de *conectar* los términos *en*

una totalidad. Con todo, se presentan muchas diferencias entre los diversos modos de estas formas conectivas.

Por una parte, tenemos formas conectivas como "y" y "o", dicho brevemente: formas *conjuntivas* (en sentido amplio). Conectan, crean una unidad categorial; pero no es inherente a su propio sentido, en modo alguno, una referencia privilegiada por todos, sobre todo por los científicos y los lógicos: la referencia al juicio (o a la "proposición") en sentido estricto, al *juicio predicativo, "apofántico"*. Ellas no fundan una unidad categorial de esa clase ni remiten a ella, por alguna "modificación" o de alguna otra manera: como si los términos conectados y la conexión misma debieran presentarse necesariamente en el interior de una predicación (apófansis).

Por otra parte, tenemos el modo "conectivo" que constituye justamente la forma específica de unidad de una proposición predicativa: en el lenguaje tradicional, la forma de cópula. Tendríamos pues, por así decir, la *forma copulativa de unidad;* es ella la que une los términos de la predicación, al menos los de una predicación simple. Es la forma del "*es*" en sus diferentes figuras: forma determinante en el juicio categórico, pero que también se presenta con otras figuras, pues patentemente está implicada también en la forma de unidad del juicio hipotético y del juicio causal, así como en cualquier conexión de identidad. Ella es la forma funcional que convierte los términos en términos de la proposición total, dándoles incluso forma de términos; de suerte que la forma de la proposición total puede desprenderse, por abstracción, como su forma conectiva.

§ 6. *Transición a la esfera categorial más amplia*

a) *Universalidad de las diferentes formas conectivas*

Cuando decíamos que el sentido propio de las primeras formas conectivas no implicaba en modo alguno la cópula, no excluimos que, por ciertas razones externas a este sentido, pudieran admitir algún rasgo de la forma copulativa, sea por *apercepción y asociación* (en la medida en que nos ocupemos de incluir en predicaciones, formaciones categoriales de cualquier clase que no sean predicaciones), sea por *conexión conjuntiva* (o disyuntiva o de cualquier otra clase) *de los mismos juicios;* cosa que podemos hacer en

cualquier momento. Entonces esta conexión, función que unifica categorialmente la predicación, tiene una influencia necesaria sobre esas predicaciones, en cuanto son todos copulativos, y sobre sus mismas conexiones copulativas; y contribuye a determinar su sentido. A la inversa, por ejemplo el "y" de una función semejante ha acogido en su sentido algo de las conexiones copulativas que él une. Es claro que, si consideramos la extensión completa de las formaciones categoriales (que también podemos designar, por justas razones, con otra palabra: formaciones *sintácticas*), comprobaremos que los diferentes modos conectivos, los copulativos y los no copulativos, tienen la misma universalidad, en cuanto modos que dan forma a las objetividades categoriales, conectándolas entre sí para formar otras.

b) *Ampliación a toda la esfera categorial de las distinciones anejas a la composición de la proposición*

Es claro también que lo que dijimos sobre la composición de la proposición, fijándonos sólo en formaciones judicativas apofánticas, se aplica con pequeñas modificaciones a *todas* las formaciones "sintácticas", por ejemplo a los números, a las combinaciones, etcétera. En efecto, también respecto de estas formaciones o de sus formas, tenemos una reducción a composiciones últimas y una construcción de todos categoriales a partir de términos últimos, que se efectúa en parte en el mismo nivel, en parte en cualesquiera niveles diferentes. Justamente, la universalidad de las formas que funcionan combinándose también entre sí (para hablar desde el punto de vista subjetivo correlativo: la universalidad de las formas de operaciones efectivas o posibles, de operaciones conjuntivas, disyuntivas, de identificación copulativa, etcétera) tiene por consecuencia una construcción idealmente reiterativa de formas, que se prolonga al infinito.

c) *El concepto categorial de proposición en sentido amplio frente al concepto correspondiente de la antigua analítica apofántica*

Todas estas construcciones y formaciones caen bajo el concepto más amplio de proposición como formación analítica: no significa "proposición" como correlato de conexiones copulativas, sino

como correlato de posiciones con un contenido significativo de forma categorial. "Posición" se entiende en este caso como "doxa", como creencia en la existencia de algo: precisamente como posición de existencia, es decir, como posición de algo en una "exterioridad" accesible en todo tiempo y para cualquiera, que puede contar con la creencia conjunta de todos. Ahora el *ser* "puesto" tiene otro sentido que el "es" copulativo, el cual sólo forma parte justamente de las proposiciones copulativas. En éstas, mediante el modo de creencia inseparable de la función copulativa, se conecta con ella la nueva construcción de sentido propia de la posición de existencia: la construcción del sentido de "ente", de lo que es en todo tiempo y para cualquiera.[2] La lógica apofántica tradicional, guiada por el concepto aristotélico de "apófansis" (que de hecho se presenta como un concepto fundamental radical) y por motivos que dimos a conocer en el texto (§ 47, pp. 135 y ss.), bajo el rubro de "juicio" considera exclusivamente: *en primer lugar* las proposiciones categóricas (incluidas las proposiciones existenciales), con todas sus modalidades dóxicas (que hay que incluir en el sentido de la proposición categórica); *en segundo lugar,* coloca también bajo ese rubro todas las formaciones, conjuntivas u otras, formadas de proposiciones categóricas, que están llamadas a establecer una unidad en la teoría predicativa.

Ya que en la siguiente investigación nos mantenemos exclusivamente en ese terreno (de hecho, originalmente sólo nos fijamos en él), subrayemos anticipadamente que esta investigación puede admitir una mayor generalización y referirse a toda la esfera categorial (a la esfera del juicio en su sentido más amplio, y luego también a las formaciones sintácticas análogas de la esfera axiológica y práctica); así quedan señaladas tareas descriptivas muy importantes en todo el dominio de las correspondientes formaciones noemáticas ideales. No dejaremos de tomar en cuenta esta mayor generalización.

§ 7. *Formas sintácticas, materias sintácticas, sintaxis*

En atención a lo que expusimos antes acerca de la forma de unidad de una proposición o "juicio" (de la lógica apofántica)

[2] No puedo, pues, seguir la teoría del juicio de Brentano, puesto que también considero las proposiciones existenciales como proposiciones categóricas con una significación del sujeto anormalmente modificada.

y acerca de la conformación que deben tener sus términos, resultan distinciones importantes para la morfología de las significaciones dóxicas (para la gramática "lógica pura"); estas distinciones deben mostrarse en las proposiciones (sin tomar en cuenta los nexos constitutivos y las referencias significativas que dan a conocer).

Respecto de cualquier juicio podemos concebir otros que estén conectados con él copulativamente; por ejemplo: "este papel es blanco" y "esta pared es más blanca que este (mismo) papel". Con la formalización aristotélica: "este *S* es *p*" y "este *Q* está en la relación *r* con (el mismo) *S*". Considerando mejor la posibilidad de conectar cualquier forma judicativa puramente lógica-gramatical con otras formas judicativas que tengan los "mismos" términos correspondientes, se nos presentan con generalidad esencial en los juicios de cualquier forma, en todos sus términos, no sólo distinciones descriptivas de formas, sino también *estratificaciones de formas*. Vamos ahora a ocuparnos de éstas.

Por lo pronto podremos captar, con nuestros conceptos de forma y materia, los componentes que se presenten de modo descriptivo e inmediato. Distinguiremos de inmediato entre la *forma de sujeto* y la *forma de predicado* como predicado que determina el respectivo sujeto; en este último caso, distinguiremos entre *predicado atributo* y *predicado de relación*. Luego, confrontamos nuestros ejemplos y observamos que "este papel" o la forma "este *S*" aparece una vez como forma de sujeto, forma del sustrato de determinación, y otra vez como forma de complemento, en el predicado de relación; distinguimos entonces (como ya lo hicimos en el § 3) entre: por una parte, el mismo *contenido material* que una vez aparece en forma de sujeto y la otra en forma de complemento, en el predicado; por otra parte, esas dos *formas*. Patentemente son formas puras y pertenecen inmediatamente a la forma funcional unitaria de la predicación. Pero vemos también que, en esta distinción entre forma y materia, teníamos que tomar *por lo pronto* el concepto de materia como un concepto *relativo*: no como pura materia; pues, incluso en ejemplos tan simples, aún podemos desprender otras formas (en nuestro ejemplo, "este" como pura forma) del mismo contenido que aparece en las diferentes formas funcionales.

En cualquier caso, al fijarnos en la *forma total pura de la unidad apofántica, que comprende las formas particulares puras*

que también forman parte de ella, podemos decir que esa forma total es la *unidad de las sintaxis* gracias a las cuales *reciben una forma sintáctica las materias* ("este papel", "blanco", etcétera) que siguen siendo idénticas *después de hacer abstracción de las formas particulares.* Así, la forma de sujeto, la forma de complemento son *formas sintácticas.* Hay que observar que *estas* materias —decimos: *materias sintácticas*— son elementos del juicio que se desprenden por abstracción de las *formas funcionales* sintácticas; por ejemplo, el sustantivo idéntico al través del cambio de esas formas, o el idéntico "adjetivo", cualquiera que sea la sintaxis en que se halle.

§ 8. *Sintagma y término. Los juicios independientes como sintagmas y los juicios en sentido amplio*

Volvamos a tomar las materias sintácticas con sus formas, esto es, en su unidad concreta: llamamos entonces a esta unidad el *sintagma.* Éste no es más que la unidad de los términos de la proposición; es una materia conformada, sometida a la ley esencial siguiente: *términos diferentes* pueden tener *la misma forma y diferente materia*; y también: pueden tener *diferente forma y la misma materia.*

Esta ley es válida para los términos de una predicación, por más compleja que sea y de cualquier manera que intervengan en ella otras proposiciones, bajo la forma sintácticamente modificada de términos de la proposición compuesta.

Pero también es válida *para las proposiciones independientes,* cualquiera que sea su construcción y por más compleja que sea: en vista de la ley esencial que dice que cualquier proposición puede sufrir, con generalidad esencial y según tipos determinados, modificaciones que la transformen en un término sintáctico de predicaciones de nivel superior. Por lo tanto, cualquier proposición es ella misma, sin duda, un "término"; por cuanto tiene las estructuras esenciales y admite las modificaciones sintácticas que corresponden a un término en cuanto tal. En una palabra: *también la proposición,* como un todo independiente de predicación, *es un sintagma,* una unidad de materia sintáctica con forma sintáctica.

Pensemos ahora en que las objetividades categoriales mencionadas se llaman así con justicia, porque o son predicaciones o

pueden estar incluidas en predicaciones; pensemos en que sus formas analíticas y las formas analíticas de las predicaciones posibles tienen una relación correspondiente entre sí. Así pues, el universo de estas últimas debe comprender las formas analíticas de todas las entidades categoriales en general. En vista de lo anterior, es claro que los *juicios en sentido amplio,* todas las entidades categoriales mencionadas en general, son *sintagmas* y están sometidas a las leyes de estructura que indica esta palabra.

§ 9. *El "contenido judicativo" como materia sintáctica del juicio considerado como sintagma*

Para ilustrar lo anterior, particularmente la concepción de las proposiciones predicativas totales como sintagmas, aduzcamos ejemplos.

Dondequiera tengamos una proposición compleja, divisible, por ejemplo el juicio "por ponerse nublado el tiempo, las operaciones bélicas sufrieron obstáculos", cada parte del todo está dada como una parte conformada sintácticamente, como un término. Si se independiza una parte, por ejemplo la primera, no es el término como tal el que se independiza; antes bien se formula una proposición independiente con el mismo *"contenido judicativo"*: la proposición "se puso nublado el tiempo". A la inversa, la transformación sintáctica hubiera podido empezar con esta proposición, lo cual es posible con *cualquier* proposición independiente: entonces la proposición se hubiera convertido en un término de otra proposición. La proposición que entonces se ha vuelto dependiente tiene el mismo "contenido"; decimos llanamente: se trata de *"la misma proposición"*, considerada una vez como *proposición por sí misma,* otra vez como *antecedente, consecuente,* etcétera. La forma "independiente por sí misma" debe considerarse a su vez como una forma sintáctica. Al través del cambio de las funciones en que "la misma" proposición asume las diferentes formas de antecedente, término de una disyunción, etcétera, se destaca como elemento idéntico la misma "materia proposicional" o "materia judicativa"; en el sentido de la misma *materia sintáctica* predicativa, que asume las diferentes formas sintácticas, las formas: proposición tomada por sí misma, antecedente, consecuente, etcétera. Lo que hemos dicho tiene validez formal general; tiene validez, por lo tanto, para las correspondientes formas de propo-

sición consideradas como formas de sintagmas. Así, podemos variar libre y reiteradamente cualquier forma; manteniendo toda su materia predicativa (en este sentido importante: la forma de su "materia"), concebida *in forma*, podemos transformar las formas sintácticas; lo mismo podemos hacer con las correspondientes formas de los términos; podemos hacerlo incluso con todas las formas, sean formas de sintagmas dependientes o independientes.[3]

§ 10. *Niveles de conformación sintáctica*

Es claro que, frente a la infinitud de materias sintácticas idénticas, el número de formas sintácticas (sujeto, predicado, complemento, atributo, las formas predicativas totales citadas y otras) es limitado. Cuando se dice que cualquier materia puede asumir múltiples formas, no se dice naturalmente que cualquier materia pueda asumir cualquier forma, tal como puede verse desde luego en los términos de una predicación categórica simple.

Al ahondar en este punto, se muestra que las formas sintácticas se distribuyen en *niveles; ciertas formas*, por ejemplo la de sujeto y predicado, aparecen *en todos los niveles* de composición de la proposición (una proposición total puede fungir como sujeto exactamente igual que un "sustantivo" simple); *otras formas*, en cambio, como la de antecedente y consecuente del juicio hipotético, *requieren materias ya compuestas* sintácticamente.

También es claro que en el interior de un término total pueden aparecer formas que se distinguen de las formas sintácticas de

[3] Si volvemos al § 89 a) (p. 225), que trata de la posibilidad de la evidencia distinta, reconoceremos ahora que todo lo que allí expusimos sigue siendo cierto sin duda, pero cobra una profundidad esencial con la introducción del concepto más radical, elaborado ahora, de materia judicativa. Es claro, en efecto, que si una materia judicativa en el sentido de ese parágrafo (el mismo de las *Logische Untersuchungen*, tomo II, 1ª parte, pp. 426 y ss.), que mantiene su identidad al través de los cambios de las "cualidades", es decir, de las modalidades de certeza, puede adquirir evidencia distinta, también la pueden adquirir, por esencia, sus variantes sintácticas. Gracias a su posibilidad de volverse distinta, cualquiera de *estas* variantes permite prejuzgar sobre todas las demás. Pero esto significa patentemente que, en un sentido más hondo, la posibilidad de evidencia distinta depende del sentido más radical de materia judicativa: del sentido de materia sintáctica total del respectivo juicio o de la respectiva variante sintáctica del juicio. Naturalmente, este concepto de materia judicativa se transfiere a los juicios en sentido amplio.

los términos subordinados al término total. Ilustremos este punto con otro ejemplo: la conexión conjuntiva "el filósofo Sócrates y el filósofo Platón", igual que la disyuntiva "el filósofo Sócrates o el filósofo Platón", puede presentarse como *un* término de una proposición; puede aparecer entonces con forma sintáctica de sujeto de una predicación unitaria conjuntiva o disyuntiva. En este término unitario se presentan a su vez varios términos: "el filósofo Sócrates", "el filósofo Platón"; cada uno tiene a su vez su forma sintáctica, distinta de la forma de la proposición total.

§ 11. *Formas y materias no sintácticas que se señalan en el interior de las materias puramente sintácticas*

Los conceptos de forma y materia manejados hasta ahora se referían a los sintagmas. Las formas sintácticas eran formas de términos de una proposición e incluso proposiciones, por cuanto podían convertirse, por variación de su función, en términos de otras proposiciones posibles. Una proposición considerada por sí misma constituye —decíamos— la unidad de una función conclusa, y todas las formas de los términos designan las formas parciales esenciales de la función total. Las materias que intervienen en esas formas, que presuponen esas formas, tienen igualmente —como hemos de mostrar ahora— cierta *conformación*, en último término *enteramente diferente*. Con otras palabras: las formas que sintácticamente corresponden de modo inmediato a la unidad de la predicación como unidad del "es", como unidad copulativa, presuponen en las materias últimas, *formas de otro estilo enteramente nuevo*. Éstas *no* corresponden *a la sintaxis* de la proposición.

Para aclarar este punto, sigamos lo mejor que podamos la composición de las proposiciones en su gradación natural; esto es, pasemos de los términos inmediatos a los términos de términos, y así sucesivamente hasta llegar a los términos últimos que ya no pueden descomponerse. Las materias sintácticas de estos términos últimos se caracterizan por ser puras materias, libres de formas sintácticas: por ejemplo, sustantivos como "papel", "hombre", abstraídos de la forma sujeto, de la forma complemento, de la forma demostrativa, etcétera; igualmente: adjetivos como "blanco", "redondo", etcétera. Comparemos ahora *diferentes ma-*

terias sintácticas puras o últimas de esta clase, tal como se presentan en diferentes proposiciones con las formas sintácticas que sea: observaremos entonces que, *pese a su diversidad*, aún pueden tener en común *algo idéntico susceptible de destacarse en todas ellas*. Por ejemplo, si comparamos la materia pura "papel" y la materia pura "hombre", etcétera, se destaca un elemento general de la esencia de la forma; con formalización general: se destaca algo así como una forma "sustantiva". Del mismo modo se destaca la forma "adjetiva", asimismo la forma "relativa", captable en relativos como "igual", "semejante", "mayor", etcétera. En una y la misma forma puede captarse una infinidad de contenidos: por ejemplo, los diferentes sustantivos tienen distinto contenido pero la misma forma. Llegamos así a un grupo limitado de formas de una especie enteramente nueva, que ya no son sintácticas; todas las materias sintácticas últimas, presentándose cada una como una unidad de forma y contenido, se agrupan según las *nuevas categorías de la gramática pura: la categoría de sustantividad y la de adjetividad*; esta última considerada como *atribución* y como *relación*.

§ 12. *La formación nuclear con la materia y la forma nucleares*

En lugar del sintagma, se presenta ahora *otra clase de unidad de materia y forma*: el respectivo sustantivo, predicado y relativo, en cuanto implicados en la materia sintáctica; cualquier materia sintáctica debe implicar por esencia una unidad semejante; de suerte que hemos alcanzado así una *estructura más profunda* de la predicación en general, una estructura inherente a todas sus sintaxis, especialmente a todas sus materias sintácticas. Llamamos a esta unidad la *formación nuclear*.

Así pues, hasta ahora no habíamos penetrado aún en las últimas estructuras formales. Para ponerlas de manifiesto es menester otro paso del análisis descriptivo.

Comparemos las formaciones nucleares "semejanza" y "semejante", "rojez" y "rojo": veremos entonces que en cada uno de estos pares se enfrentan *formaciones nucleares de categorías diferentes* que tienen *en común un elemento esencial* por parte de la materia. "Rojez" y "rojo" tienen una comunidad "de contenido" en sus diferentes formas de formaciones nucleares que determinan las categorías de sustantividad, etcétera. La categoría

respectiva corresponde al elemento idealmente idéntico que llamamos "formación nuclear"; en efecto, la materia sintáctica que permanece al través de las variaciones de función sintáctica, está sometida a categorías fijas y, al mantener idéntica una categoría, deja abierto un contenido susceptible de variaciones. El sustantivo, el adjetivo, el relativo plenamente determinados, son materias sintácticas designadas por esas categorías que por esencia les corresponden. Frente a ellas, muéstrase ahora que las materias sintácticas, tomadas como formaciones nucleares de diferentes categorías, aún pueden tener en común otro elemento idéntico que está implicado más profundamente aún en esas materias. Lo llamamos la "materia nuclear" de la respectiva formación nuclear o, como también podemos decir, de la respectiva materia sintáctica. El correlato de esta materia nuclear (para decirlo más brevemente: de este *núcleo*) es la *forma nuclear*; ésta es la que conforma el núcleo como un núcleo de una categoría determinada, la que establece por ende la formación nuclear unitaria, la materia sintáctica. Por ejemplo, lo que tienen esencialmente en común "semejanza" y "semejante" se conforma una vez con la categoría de sustantividad, otra vez con la de relación adjetiva, y se convierte así en determinada materia sintáctica.

§ 13. *El carácter privilegiado de la categoría de sustantividad. La sustantivación*

Aún tenemos que añadir la ley esencial en la que se expresa un notable *carácter privilegiado de la categoría de sustantividad.* A todo adjetivo y relativo se enfrenta un correspondiente sustantivo: el adjetivo y relativo "sustantivado". En cambio, no hay adjetivación (propiamente dicha) de cualquier sustantivo. Sustantivos como "semejanza" y "rojez" aparecen, en lo que respecta al sentido, como "modificaciones": tienen un sentido secundario que remite al sentido original, no sustantivado; de ello depende la posibilidad esencial de transformación sintáctica de las proposiciones correspondientes, por ejemplo, la transformación de la proposición "este techo es rojo" en la proposición "la rojez es una propiedad de este techo", o también "la rojez de este techo..." Pero por otra parte ésta no es una mera transformación sintáctica; también es una transformación de las formaciones nucleares, que está situada en otro estrato.

§ 14. *Tránsito a las formaciones complicadas*

Hemos logrado así, en la esfera de las significaciones predicativas, una *reducción a los "elementos" últimos*: a las *materias en sentido enteramente último,* que ya no tienen ninguna forma significativa y que están supuestas bajo todas las conformaciones de diferentes clases y niveles. En estos elementos últimos aparecen las *formas últimas,* las formas nucleares.

Acabamos de detener todo este examen en los elementos últimos, pero el examen de las formaciones complicadas de nivel superior arroja aún puntos importantes. En efecto, la distinción estructural que pusimos de manifiesto en las materias sintácticas últimas es válida para todas las materias sintácticas en general; también hay que ponerla de manifiesto en ellas, de modo enteramente semejante, recogiendo ejemplos adecuados y destacando contenidos esenciales idealmente idénticos. Cualquier formación categorial que no tenga forma "sustantiva", "nominal", puede "*nominalizarse*", como decían las *Logische Untersuchungen*; mejor dicho: en este caso tampoco es la formación concreta, sino su materia sintáctica total la que recibe una forma "sustantiva" en sentido amplio. Debemos decir en este caso que una materia proposicional (en el sentido de la "proposición" considerada como materia sintáctica) tiene como categorías nucleares cambiantes la de sustantividad y la de proposición consistente por sí misma; esta última designa por una parte una forma sintáctica y por la otra, los rasgos esenciales comunes que tiene esa forma con la conformación de la "sustantividad". Como en cualquier sustantivización, una alteración sintáctica corre parejas con esa conformación.

Con todo, releguemos a futuras investigaciones el desarrollo más preciso de estas cuestiones y su tratamiento más profundo.

§ 15. *El concepto de* "terminus" *de la lógica formal tradicional*

La lógica tradicional no puso de relieve prácticamente ninguna de estas distinciones, aunque ocasionalmente también se manifiesten en ella. En efecto, es claro sin mayores averiguaciones que el concepto de materia nuclear fijado por nosotros coincide en lo esencial con lo que la lógica tradicional, de modo entera-

mente vago y sin tratar de determinarlo con mayor precisión, llamaba "*terminus*"; la lógica tradicional, además, sólo utilizó este concepto en una esfera estrictamente delimitada. En efecto, el modo de hablar de los "*termini*" se ajusta a la silogística tradicional. Se expresa simbólicamente las formas judicativas del juicio universal, particular, singular, etcétera, por "todos los A son *b*", "algunos A son *b*", etcétera. Del mismo modo, la forma de la proposición hipotética se expresa por "si *M*, entonces *N*". Si preguntamos qué indican las letras, parece por lo pronto que se tratara de materias sintácticas. Sin embargo, fijémonos en que, desde el punto de vista de la silogística, en el raciocinio "todos los hombres son mortales, todos los mortales son transitorios...", etcétera, "mortales" y "los mortales" se toman por el mismo *terminus* y se designan simbólicamente con la misma letra: se muestra así que el *terminus* no toma en cuenta las distinciones de formas nucleares; por lo tanto, por *terminus* no puede entenderse la materia sintáctica, sino la *materia nuclear* que permanece idéntica al través de los cambios de forma nuclear.

Muy a menudo en lugar de "*terminus*" se dice también "*concepto*". Sin embargo, la palabra *concepto* tiene múltiples significaciones, de suerte que no podemos utilizarla, sin mayor explicación, con esta significación. En cualquier caso, con el concepto de materia nuclear queda fijada científicamente una de las significaciones de la palabra *concepto.*

Acerca de este concepto de "concepto" o de "*terminus*" hay que advertir que, conforme a todo el sentido de la analítica, no se limita a las materias nucleares últimas. En él hay que tomar en consideración esencialmente la ampliación de los conceptos de "sustantivo" y de "adjetivo" (*cf.* el parágrafo precedente), así como del concepto de "materia nuclear"; esta ampliación rebasa los conceptos primitivos que sugiere el recuerdo de las formas verbales gramaticales. Por ejemplo, la forma "que *S* sea *p* es condición de que *Q* sea *r*" arroja, en la conformación de "antecedente" o en la de "consecuente", un sustantivo: precisamente la proposición "sustantivada". La analítica, que se propone por tema el sistema de leyes de la "consecuencia" formal, no pregunta por los núcleos últimos; deja pendiente averiguar, en sus formas proposicionales, si los "*termini*" son formaciones categoriales sustantivadas o no (*cf.* sobre este punto el Apéndice III).

APÉDICE II

DE LA CONSTITUCIÓN FENOMENOLÓGICA DEL JUICIO. EL JUZGAR ORIGINAL ACTIVO Y SUS MODIFICACIONES SECUNDARIAS

§ 1. *El juzgar activo como juzgar productor frente a sus modificaciones secundarias*

JUZGAR activamente es producir "objetos mentales", formaciones categoriales. Es inherente a su esencia la posibilidad (que aquí tiene la significación subjetiva de "facultad", de "yo puedo...") de proceder según una gradación de niveles; para decirlo desde un punto de vista ideal: la posibilidad de una reiteración *in infinitum.* Cualquier acto de judicación, por ejemplo una judicación determinante ("categórica"), produce una situación objetiva mencionada "*S* es *p*", en la que el sustrato de determinación "*S*" queda determinado como "*p*". Con ello se produce a la vez el producto categorial *Sp*: es decir, *p* ha ingresado como un "precipitado" *en el sentido de S,* que desde ahora quedará así determinado.

En un segundo nivel "S es *p*" puede convertirse en base de otra judicación: recibiendo nuevas formas categoriales puede convertirse en un término de juicios conjuntivos, hipotéticos, etcétera. O bien puede ser juzgado de otro modo, por ejemplo de modo que *Sp* se convierta en sustrato de determinación del nuevo juicio "*Sp* es *q*", etcétera. Cualquier juicio que acabe de producirse puede convertirse en base de nuevos juicios, y así *in infinitum.* Es patente que sucede lo mismo si tomamos por base el concepto amplio de juicio, al cual dimos preferencia en las últimas partes de esta obra; dicho concepto corresponde a la objetividad categorial (dóxica) en general y considerada en cuanto tal.

Juzgar activamente no es la única forma de juzgar, pero sí la forma original. Es la única forma en que se produce efectiva y propiamente la objetividad categorial mencionada en cuanto tal; con otras palabras: es la única en que el "juicio" mismo se da originalmente. Todos los demás modos de darse el mismo juicio se caracterizan como *modificaciones intencionales* del modo de darse activamente productor, del modo de darse original. Éste es un caso particular del privilegio de la originalidad, que deriva de una ley esencial y que tiene vigencia para *cualquier* constitución de objetos, sea pasiva o activa.

Desde este punto hagamos una digresión sobre la teoría general de la intencionalidad cuyo conocimiento nos permitirá después una comprensión más honda de nuestro tema actual.

§ 2. *De la teoría general de la intencionalidad*

a) *Conciencia original y modificación intencional. Exposición intencional estática. Exposición de la "mención" y de lo mencionado como tal. La multiplicidad de los modos posibles de conciencia del mismo objeto*

Uno y el mismo objeto puede *a priori* estar ante la conciencia de muy diversos modos (según ciertos tipos esenciales: percepción, rememoración, conciencia vacía, etcétera); entre ellos tiene un privilegio el modo de conciencia "experiencial" en cada caso, el modo original; todos los demás están referidos a él como modificaciones intencionales.

Pero una modificación *intencional* tiene, en general, la propiedad de *remitir por sí misma* a lo modificado. Al interrogar en cierta forma al modo de darse modificado, nos dice que es una modificación *de* aquel modo original. Para el sujeto de conciencia (y por lo tanto, para cualquier sujeto que comprenda lo mismo o que pueda comprender ulteriormente a su vez un modo de conciencia semejante), esto implica que, a partir del correspondiente modo de darse no original, puede tender al modo de darse original y eventualmente hacerlo presente, esto es "*poner en claro*" su sentido objetivo. La clarificación que da cumplimiento a la mención se efectúa en un tránsito sintético: en éste el objeto consciente en un modo no original se presenta como idéntico al objeto consciente en el modo de la "experiencia" (se presenta

"él mismo"), o idéntico con el objeto "clarificado", es decir, tal como "se daría" él mismo en la "experiencia posible". Mediante una clarificación por así decir "negativa", se destaca sintéticamente el contrasentido claro.

Cualquier modo intencional de darse como "conciencia de..." puede *explicitarse "estáticamente"* en esa forma: no dividiéndolo en partes, sino *exponiéndolo intencionalmente* y preguntando por su sentido claro; este sentido puede establecerse, en pasos sintéticos que conduzcan a un posible acto de darse las cosas mismas, o bien puede llevarse a una clara cancelación.

Si se trata de modos de conciencia cuya forma original sea una forma productora *sintéticamente activa,* muéstrase entonces —como se indicó en los exámenes de esta obra, especialmente en relación con la actividad judicativa— que en este caso interviene una doble intencionalidad y un doble modo de darse las cosas mismas, que por esencia se entremezclan: la actividad de judicación que produce originalmente el juicio mismo (meramente *en cuanto* juicio) y la actividad de conformación original de la objetividad categorial misma, de la correspondiente situación objetiva misma, de la situación objetiva bajo el modo de la experiencia (actividad que vuelve evidente esta situación objetiva). Esto sucede con cualquier clase de actividad, por cuanto se enfrentan en ella, en general, dos actividades: la actividad de constitución productora de la *mención* como mera mención y la actividad de constitución de la correspondiente objetividad "ella misma". Pero, en último término, lo mismo sucede con *cualquier* intencionalidad, por esencia y con la mayor generalidad: en lo que respecta al acto de darse la mera mención (sentido) y el objeto "mismo".

Hay una contrapartida de la propiedad esencial que tiene toda conciencia no original, como "modificación" de una correspondiente conciencia original, de "remitir" a "experiencias" posibles, a modos de conciencia originales; y si éstos son modos de conciencia "imperfectos" y consisten en una mezcla de originalidad y falta de originalidad, la propiedad de remitir a concatenaciones sintéticas de una experiencia posible progresiva. Dicha contrapartida consiste en que, a la inversa, todo modo de darse original implica la posibilidad de transitar a modos de darse "correspondientes" no originales, que pueden unirse sintéticamente a él y que responden a tijos fijos. Sin duda, en este caso no podría

hablarse de *remisión en dirección inversa*; de remisión en el sentido propio que tomamos en cuenta en la "modificación intencional". Pero en cualquier caso *toda conciencia* ocurre, por esencia, en una particular *multiplicidad de actos de conciencia* inherentes a ella, en una infinitud sintética abierta de modos posibles de tener conciencia de lo mismo: multiplicidad que, por así decirlo, tiene su centro teleológico en la "experiencia" posible. Ésta designa primero un horizonte de evidencia que *cumple* las menciones con la cosa misma anticipada como algo que "ha de realizarse". Pero por esencia queda abierta la posibilidad contraria, la del engaño: la *cancelación* de lo anticipado al darse "otra cosa en lugar de ésa"; lo que indica una forma contraria de multiplicidad centrada en la experiencia. Esto prescribe a todo "análisis intencional" los lineamientos más generales del método.

b) *Exposición intencional de la génesis. Originalidad genética así como estática del modo de darse experiencial. "Fundación primordial" de la "apercepción" para cualquier categoría de objetos*

El *análisis "estático"* se guía por la unidad del objeto mencionado y, partiendo del modo de darse oscuro, sigue su remisión como modificación intencional y tiende a la claridad; el análisis intencional genético, en cambio, está dirigido a todo el contexto concreto en que se encuentra cualquier conciencia y su respectivo objeto intencional en cuanto tal. Entonces toma en cuenta por lo pronto las otras remisiones intencionales que corresponden a la *situación* en que se encuentra, por ejemplo, quien ejerce la actividad judicativa; toma en cuenta también, por ende, la *unidad* inmanente *de la temporalidad* de la vida, cuya *"historia"* transcurre en ella; de suerte que cada vivencia singular de conciencia, que se presente temporalmente, tiene en ella su propia "historia", es decir, su *génesis temporal.*

Muéstrase entonces —siempre como propiedad esencial universal de la vida intencional— que la *forma original* de la conciencia, la forma de la "experiencia" en el más amplio sentido (examinada detenidamente en esta obra), no sólo estáticamente sino *también genéticamente tiene una condición privilegiada* frente a sus variantes intencionales. *También genéticamente el modo de darse original* es —de cierta manera— *el modo original de la conciencia*. Lo es para cualquier clase fundamental de objetivi-

dades, en el sentido de que no es posible por esencia ningún modo no original de conciencia de objetos, de alguna clase fundamental, si antes no se ha presentado en la unidad sintética de la temporalidad inmanente el correspondiente modo original de conciencia del mismo objeto, en cuanto modo *"primordialmente fundante" desde un punto de vista genético*; modo al que remite también genéticamente cualquier otro modo de conciencia no original.

Con lo cual no decimos que no podamos tener una conciencia no original de ninguna objetividad que antes no hayamos ya experimentado originalmente como la misma objetividad. Podemos, por ejemplo, en una anticipación plenamente vacía, haber indicado algo que nunca hayamos visto. Pero nuestra representación de cosas, incluso nuestra visión de cosas en una sola mirada (hay que observar aquí que en cualquier percepción de cosas ya están implicadas anticipaciones vacías de componentes no vistos), remite en el análisis genético intencional al hecho de que, en una génesis anterior primordialmente fundante, se haya realizado el *tipo* "experiencia de la cosa" y por ende se haya fundado ya, por primera vez, la categoría de "cosa para nosotros". Pero esto sucede por esencia —como es patente— con cualquier categoría objetiva entendida en su sentido más amplio, sucede con la de dato "inmanente" de sensación, pero también con cualquier objetividad del nivel de las objetividades mentales, de las formaciones judicativas, con cualquier objetividad de las teorías verdaderamente existentes, incluso con las formaciones axiológicas y prácticas, los proyectos prácticos, etcétera.

Lo anterior se liga con el hecho de que cualquier modo de darse original tiene un *doble efecto genético*. En *primer* lugar, en forma de posibles reproducciones rememorativas; éstas pasan por retenciones que se encadenan de un modo genético original y enteramente inmediato; en *segundo* lugar, en forma de efecto "aperceptivo"; según éste, en otra situación semejante, lo que ya ha sido constituido —como quiera que lo haya sido— es apercibido de modo semejante.

Por consiguiente, resulta posible una conciencia de objetos que nunca habían estado antes ante la conciencia, o de determinaciones que antes no habían tenido esos objetos, pero siempre sobre la base de datos de objetos y de determinaciones semejantes en semejantes situaciones. Éstos son *hechos intencionales esenciales de la empirie* y de la "asociación" que la constituye, pero *no son*

hechos empíricos. Así como el análisis estático explora y expone el sentido objetivo; así como, a partir de sus modos de darse, expone su sentido "propio y efectivo" e interroga a esos modos de darse en cuanto remiten intencionalmente a las "cosas mismas" posibles, así también hay que interrogar a la intencionalidad del *contexto temporal* concreto en el que está conectado todo lo estático, hay que exponer intencionalmente sus *remisiones genéticas.*

c) *La forma temporal de la génesis intencional y su constitución. Variación retencional. Sedimentación en el fondo de lo inexplícito (inconsciente)*

La forma esencial universal de la génesis intencional, a la que se refieren todas las demás, es la de la constitución de la temporalidad inmanente; ella domina toda la vida concreta de conciencia con leyes fijas y confiere a todas las vivencias de conciencia un ser temporal permanente. Mejor dicho: sólo es concebible una vida de conciencia como vida dada originalmente con una forma esencial de facticidad, con la forma de la temporalidad universal; en ella toda vivencia de conciencia recibe su sitio temporal idéntico en la corriente cambiante de los modos de darse, que varían típicamente dentro de un presente vivo, y conserva luego ese sitio de modo permanente por obra esencial de la habitualidad.

Para destacar sólo un punto capital: con cada vivencia que se presenta en el modo primordial del presente inmanente (de la cual tenemos conciencia *en cuanto* vivencia que se presenta de *ese* modo) se liga, con necesidad irrevocable, una conciencia "retencional"; ésta es una modificación original por la cual el modo primordial de lo "dado en el presente" transita, en síntesis continuadas, hasta la forma modificada de lo "recién" pasado. Esta conciencia modificada, en cuanto es ahora presente, funge, siguiendo la misma ley, como modo primordial relativo respecto de otra modificación nueva (modificación de la modificación), y así sucesivamente.

Es patente que cualquier modificación semejante remite de por sí, mediata o inmediatamente, a su modo primordial absoluto: a una conciencia que se modifica, pero que ya no es modificación de otra. Esta continua variación retencional es la etapa inicial esencial de la constitución de un objeto idéntico, permanente

en el más amplio sentido. En lugar de explorar ahora sus rasgos generales, estudiaremos más detenidamente dicha constitución en el próximo parágrafo, fijándonos en el caso particular de las formaciones categoriales permanentes.

La continua variación de la retención llega hasta un *límite* esencial. Esto quiere decir que con esa variación intencional corre parejas también una *gradación en los modos en que se destacan* las formaciones; dicha gradación tiene justamente su límite cuando lo que antes se destacaba se hunde en el *trasfondo general*: en el llamado *"inconsciente"*, que no es pues una nada fenomenológica ni mucho menos, sino un modo limitante de la conciencia. Toda la génesis intencional se remite a este trasfondo de las formaciones sedimentadas que antes se destacaban; él acompaña todo presente vivo, cual un horizonte, y muestra su sentido continuamente cambiante por la "evocación" de esas formaciones sedimentadas.

Tras esta digresión en la fenomenología general de la intencionalidad y en los horizontes metódicos, que también forman parte de nuestro problema particular, el problema del juicio, volvamos a este problema, utilizando en su tratamiento las ideas generales que hemos adquirido.

§ 3. *Los modos de darse no originales propios del juicio*

a) *La forma retencional como forma primera en sí de la "sensibilidad secundaria". La constitución viva y variable de un juicio compuesto de muchos términos*

Frente al modo de darse originalmente productor del juicio, tenemos el modo de darse no original, modo que no es verdaderamente productor: el *retencional*. Entre los modos modificados de darse, es el *primero en sí*; a él remiten, en efecto, todos los demás. Naturalmente, como en cualquier otro caso, con la acción de judicación que transcurre de modo original se ligan continuamente sus modificaciones retencionales, gracias a las leyes de la conciencia constituyente del tiempo, que hemos descrito. En términos más generales, en cuanto modificación de una *producción activa* (de la que forman parte también las actividades de la "afectividad", con sus constituciones de valores, de fines, de medios), esta modificación puede caracterizarse así: dondequiera una actividad

efectúe una constitución original de alguna objetividad de conciencia (puede tratarse de una actividad formada por muchas acciones parciales incluidas y subordinadas a ella sintéticamente), la *acción original* se transforma, con continuidad retencional, *en una forma secundaria* que ya no es actividad: se transforma pues en una forma pasiva, la de una *"sensibilidad secundaria"*, como también decimos. Gracias a la continua síntesis de identidad, la conciencia pasiva es conciencia de lo mismo que fue constituido "antes" en una actividad original. En el caso especial de la esfera judicativa esto quiere decir: el juicio no sólo existe en la constitución activa y mientras ésta dura, produciéndose en ella de un modo vivo, sino que se convierte en un juicio que persiste continuamente idéntico, cual una *adquisición* permanente; ésta está basada en funciones pasivas, tanto en lo que respecta a las formaciones activas como a cualquier otra (esto es, a cualquier constitución de unidades que persistan idénticas). Hasta donde hemos llegado, la adquisición sólo es constituida en cuando adquisición permanente durante el progreso vivo de la variación retencional, hasta el límite en que ya no se destaca.

Esta especie de conservación en una identificación pasiva continua es la única que permite procesos judicativos progresivos que conformen progresivamente, de un modo vivo, las entidades categoriales mencionadas y las conecten en la unidad de juicios siempre nuevos y de niveles superiores. Las formaciones parciales, que se hunden en la retención, permanecen con esta modificación en el campo temático unitario de la atención; pueden ser captadas de nuevo, con un sentido idéntico; su sentido puede también recibir nuevos complementos en conformaciones nuevas, mediante nuevos pasos judicativos. Sólo así el proceso de construcción sintética del juicio puede conscientemente llegar a su fin: la unidad de una formación complicada y compuesta de muchos términos; cuando esta formación está ya acabada, no comprende *ninguno* de los productos originales, en su condición original, que forman parte de los diferentes niveles y términos. Sólo quedan sus modificaciones que han variado mucho genéticamente; pero en las variaciones que ocurren pasivamente se conserva la unidad intencional de las formaciones parciales, gracias a su continua identificación. En esta constitución viva, las formaciones parciales corresponden a aquella actividad original que da, de modo original y productor, la formación judicativa de

nivel superior y la convierte en una formación *acabada* en su punto final. Esta formación "acabada" sirve a su vez de base a la variación retencional; puede ligarse de nuevo a un juicio ulterior y tomar nueva forma.

b) *La rememoración pasiva y su operación constitutiva respecto del juicio considerado como unidad permanente.*

Con todo, cuando hablamos de que cualquier actividad categorial conduce a una *adquisición permanente* gracias a la transformación de la génesis activa según leyes que la modifican en génesis pasiva, podemos aún significar otra cosa y normalmente suele significarse otra cosa. A saber: cualquier acto de judicación conduce a un resultado: el juicio; para el sujeto que juzga, éste es, de ahora en adelante y no sólo durante la retención viva, un *"resultado" duradero*, una adquisición espiritual de la que puede disponer libremente cuando quiera. Ahora rebasamos, por lo tanto, aquella primera adquisición viva obtenida por producción original y por retenciones ligadas con ella. Ahora intervienen las leyes generales de la génesis pasiva y, junto con ellas, las leyes de la constitución objetiva —en cuanto constitución de "objetos" que "existen" para mí manteniendo su identidad y que son accesibles en cualquier momento—, las leyes *esenciales* de la *"asociación"* y de la constitución asociativa. De éstas forman parte también las leyes de construcción de *apercepciones*. Las leyes de la génesis pasiva abarcan toda la esfera de la conciencia *en cuanto esfera de la temporalidad inmanente*, en la cual tiene su sitio y su forma temporal cualquier actividad de conciencia que surge del polo del yo y cualquiera de sus formaciones sintácticas originales; cualquier actividad interviene luego en evocaciones asociativas, vuelve a actuar aperceptivamente por medio de la retención que se hunde en el trasfondo, y puede luego participar de varias maneras en nuevas constituciones objetivas, tanto pasivas como activamente productoras.

Esto también sucede con los actos y formaciones categoriales. Una proposición, una demostración, una formación numérica, etcétera, puede ocurrirse de nuevo por razones asociativas, mucho tiempo después de la desaparición de la producción original; puede tomar parte en nuevas acciones judicativas originales, aunque bajo el modo de darse propio de la ocurencia rememorativa. En

tonces se reasume el "*resultado*" de la acción original anterior y se crea uno nuevo a partir de él, *sin* que la reasunción implique una *repetición de la actividad* anterior.

c) El surgimiento de una ocurrencia aperceptiva es análogo a la ocurrencia de la rememoración pasiva

Pero también pueden ocurrírsenos formaciones que son análogas a ocurrencias rememorativas, pero no son ellas mismas ocurrencias rememorativas; formaciones que nunca hayamos producido activamente. Sin embargo, habíamos producido formaciones análogas y, justamente gracias a esta analogía, pueden presentarse a modo de modificaciones de una ocurrencia, como formaciones análogas a rememoraciones pasivas; de hecho, en cuanto tales, remiten a sus génesis en juicios anteriores conformados de modo semejante. Todo ello debe explicarse a partir de la intencionalidad de la asociación y de las leyes esenciales que la rigen. Si en el caso de estas ocurrencias ya podíamos hablar de un surgimiento aperceptivo, con mayor razón y en un sentido más natural aún, podemos hacerlo dondequiera se evoquen, al través de datos perceptivos sensibles o de sus reproducciones, las correspondientes formaciones categoriales, que se presentan de modo enteramente semejante a las ocurrencias... aunque no solamos expresarnos así.

Lo anterior acontece por razones comprensibles. Pues tan pronto como el dato perceptivo evocado por asociación y el dato que surge aperceptivamente por evocación o un análogo de la evocación, se vuelven *un solo tema unitario* —como en el caso de los *signos* y de las *expresiones*— y dan lugar, en consecuencia, a una constitución objetiva *unitaria aunque bilateral* (en el sentido estricto de la constitución temática), el dato perceptivo evocado no sigue afectándonos en sí y por sí ni se convierte en un objeto temático separado. Antes bien, el dato evocado tiene ahora el carácter de un componente, aunque sea componente convertido en el "tema de que se trata", que está significado, designado. "Al través" del signo dado en la sensibilidad, la atención temática *preferente* se dirige a lo designado. Pero a la vez el signo mismo es un tema de paso; junto con el *telos* temático forma una objetividad conclusa, que se destaca con una unidad propia; dicha objetividad ya está dada con esa unidad antes de

volvernos hacia ella y, por lo tanto, puede convertirse eventualmente en tema a su vez, contrariamente a la función normal del signo.

§ 4. *Las posibilidades esenciales de volver activos los modos pasivos de darse*

En todos los modos de darse secundarios que nos salieron al paso en nuestras últimas reflexiones, los modos retencionales, las rememoraciones propiamente dichas (que, por lo demás, también pueden suscitarse inmediatamente ligadas a retenciones, voluntaria o involuntariamente, pero en cualquier caso condicionadas por asociación) y finalmente las ocurrencias aperceptivas, en los modos aparentemente libres y en los que se combinan con "percepciones", tenemos que ver con "modificaciones" que remiten fenomenológicamente a la actividad original.

Hay que notar además que en ésta como en toda remisión semejante está implicada también la conciencia de una libertad, de una posibilidad práctica de restablecer el modo de darse la actividad original, el modo que da propiamente las formaciones mismas. Si se logra este restablecimiento de la actividad original, aparece necesariamente una síntesis de coincidencia que da cumplimiento a lo mencionado y lo identifica con lo dado: es la conciencia de retraer lo pasivamente mencionado a lo mencionado "*mismo*". Por evocación de una ocurrencia pasiva, en forma de rememoración pasiva, puedo volver a mi antigua convicción en la que había juzgado "S es *p*" y adquirido el resultado "S*p*": entonces "S*p*" está ahí evocado de nuevo para mí, de parecida manera a como antes "estaba aún ante la conciencia", "estaba aún a mi alcance" en la retención pasiva que lo ligaba al presente; sólo que este "estar al alcance", o mejor, este "ponerse al alcance", reviste ahora el modo fenomenológico de la repetición, de la reaprehensión, tiene el carácter de una *convicción* aún vigente para mí que persiste en mí, que *aún me es propia*.

Pero en lugar de contentarme con este resurgimiento o redescubrimiento pasivo de mi juicio, puedo también *reactivarlo efectivamente*, re-producirlo de veras: producir el mismo juicio en una actividad efectiva renovada, volver a transformar el "S*p*" que resurge, en "S es *p*", y constituir así originalmente "S*p*" en una actividad renovada. De la misma manera, a cualquier otra modi-

ficación de la ocurrencia corresponde la posibilidad consciente de una reactivación propiamente dicha (es decir, la posibilidad de llegar a darse la ocurrencia "misma", en un acto que la cumple): le corresponde la conciencia de poder convertirse en una actividad efectiva, que puede naturalmente tener, como cualquier intención práctica de la conciencia, sus modos de éxito o de fracaso.

§ 5. *Las formas fundamentales del juzgar originalmente productor y del juzgar en general*

Apliquemos primero lo anterior a la importante división a que pueden someterse tanto el concepto de producción judicativa *activa* de entidades categoriales mencionadas (juzgar activo en sentido amplio), como el concepto de judicación en general.

El juzgar *originalmente productor* (juzgar "explícito"), como judicación inicial que se efectúa en forma de una unidad sintética y como judicación en niveles cada vez más altos, puede:

1. Ser actividad original "de principio a fin". Cualquier objetividad categorial parcial, que se presente en la unidad de la objetividad categorial formada y en formación, y que funja en esa unidad como base de formaciones superiores, ha sido producida originalmente en la vida activa del proceso judicativo; así, la totalidad misma obtenida en el nivel superior tiene "de principio a fin" la originalidad de una objetividad dada ella misma: dada ella misma como "objetividad categorial mencionada", como juicio en nuestro sentido amplio.

2. El otro caso corriente es éste: la actividad judicativa se liga a antiguos juicios ya adquiridos, a objetividades categoriales pasivas que resurgen en modos de darse modificados; proposiciones "ya conocidas" se utilizan de nuevo; o bien, objetos-sustratos se convierten en temas de determinaciones cuyo sentido comporta ya, como un precipitado, su propio contenido enriquecido por juicios determinantes anteriores que quedan así asumidos pasivamente, etcétera. Se efectúa pues, en este caso, un juzgar explícito, por cuanto se formulan nuevas formaciones con cierto carácter de originalidad, aunque a base de formaciones "antiguas". Además, debemos pensar también en las "ocurrencias aperceptivas": muy a menudo juzgamos también sobre la base de juicios fundados en apercepción, sobre la base de pensamientos categoriales

que se nos ocurren, que nos llegan pasivamente, pero que están fundados indirectamente en nuestras formaciones semejantes anteriores: son pensamientos que se nos ocurren a modo de *juicios* y que "se introducen" llanamente en nuestra situación de motivación. Igual que las ocurrencias del recuerdo, aprehendemos estas otras (para someterlas a nuestra acción judicativa predicativa) en palabras que se suscitan por asociación, sin exponer la acción judicativa explícita a la que implícitamente remiten. O bien se trata desde luego de signos, de expresiones que fungen normalmente como tales al dirigirnos temáticamente a la formación significativa. Éstas se presentan exactamente como ocurrencias —independientemente de su forma funcional en cuanto significaciones—: se presentan como re-presentaciones puramente pasivas, análogas a recuerdos pasivos; y suelen permanecer así, sin ser reactivadas en lo más mínimo. De este modo sirven para una nueva actividad judicativa. Si nos referimos a nuestro haber pasivo, a las formaciones significativas que tienen para nosotros validez de ser (normalmente acompañadas de certeza), surgen en una libre acción productora nuevas formaciones categoriales significativas junto con sus correspondientes signos o palabras. Nos rehusamos a entrar en las complicaciones intencionales, no desprovistas de interés, que se suscitan porque las mismas locuciones "bilaterales" pueden presentarse como ocurrencias; en cuanto tales, "implican" en su sentido, de un modo secundario, todo lo que ya es secundario en las locuciones originales; de suerte que envolvemos elementos significativos secundarios "en" otros igualmente secundarios. En este caso vemos que hay implicaciones intencionales (que no son ingredientes de un todo, al modo de las partes), tanto en el surgimiento de las locuciones como en su realización: en la realización de los signos que se nos ocurren junto con sus remisiones y en la de las mismas significaciones a que remiten.

Según estas consideraciones, tenemos en suma, por una parte, juicios "confusos", enteramente inexplícitos; en el mejor de los casos, juicios cuyas palabras captamos, que articulamos verbalmente, pero con los que no juzgamos nada con actividad original. En contraste extremo con este caso, tenemos los juicios *perfectamente distintos,* completamente explícitos, los juicios producidos originalmente con todos y cada uno de los componentes categoriales; son sin duda casos excepcionales, pero particular-

mente importantes. Entre ambos, se encuentran todos los demás juicios formulados explícitamente, que utilizan componentes categoriales heredados de antiguo: son los casos de *distinción incompleta.*

§ 6. *Sobre el juzgar indistinto en el lenguaje y sobre su función*

En los dos grupos de distinción imperfecta desempeña un gran papel el lenguaje (como lo expusimos brevemente también en nuestra obra [1]), con los signos que destaca al articularlos y con las significaciones que destacan esas indicaciones significativas. Cada signo simple indica una significación, una posición de algún contenido significativo, y esta indicación se establece por asociación. Los signos se conectan en la unidad de otro signo; en particular las palabras aisladas se unen en una locución, porque las indicaciones se conectan en la unidad de otra indicación y no sólo los signos sensibles en la unidad de una configuración sensible: lo que también hace un montón de palabras "inconexas" (por su sentido). La combinación de palabras en la unidad de la locución, esto es, el enlace de sus correspondientes indicaciones en la unidad de una indicación, es la unidad de una apercepción surgida por asociación: surgida de modos análogos de una constitución antes primordialmente fundante de formaciones categoriales semejantes, o bien de formaciones lingüísticas de juicio, con carácter "bilateral".

También en la formación arbitraria de oraciones gramaticales y de locuciones unitarias podemos seguir precisamente el estilo usual de la formación del sentido —y ordinariamente lo hacemos—; podemos dejar que surjan nuevas formaciones a partir de elementos y de formaciones con una forma familiar típica, sin ejecutar en lo más mínimo verdaderas acciones categoriales y sin obtener con originalidad las formaciones categoriales. Así puede realizarse inadvertidamente un contrasentido material, una carencia de sentido en la reunión de elementos "totalmente desprovistos de relación entre sí" (que "nada tienen que ver entre sí"), mas también puede producirse el contrasentido analítico que constituye el tema capital de esta obra. Se lleva al cabo una unidad de "juicio", como unidad de la posición judicativa, pero

[1] *Cf.* § 16, pp. 58 y ss.

se juzga de modo "confuso", inexplícito, "impropio". Hay una asociación pasiva que proviene de motivaciones asociativas, pero que comporta a modo de implicación intencional una actividad espontánea, transformada y convertida en sensibilidad pasiva; la asociación pasiva remite así a dicha actividad y puede reactivarla.

Justamente por ello, la asociación pasiva tiene también importantes funciones en el marco de la razón, la cual sólo en la actividad productora suministra una evidencia categorial de cualquier especie que sea, una evidencia como acto de darse las entidades categoriales mencionadas; éstas, si sólo están indicadas por asociación, no tienen la "existencia" (existencia "distinta") que debemos presuponer para que las entidades categoriales mencionadas, los juicios mismos, se adecúen a las objetividades categoriales mismas, a las verdades categoriales. Justamente porque la asociación (en el sentido ordinario de la palabra) en cualquier caso sólo anticipa e indica indirectamente, pero nunca da las cosas mismas (a no ser que se una al mismo tiempo con el acto de darse la cosa asociada), el juzgar "ciego", que proviene de una mera asociación, está situado antes de las cuestiones sobre la "existencia" o "inexistencia": es decir, sobre la existencia o inexistencia del juicio indicado mismo y en consecuencia de las objetividades categoriales "mismas" que están "por anticipado" ante la conciencia, gracias a la indicación de la adecuación. Cuando el matemático, sobre la base de la construcción y secuencia de las fórmulas que encuentra en su situación mental, anticipa una nueva proposición y una demostración que conduzca a ella —guiado patentemente por la asociación que oscuramente evoca situaciones, fórmulas y conexiones de fórmulas anteriores semejantes—, entonces, como él bien lo sabe, aún no ha encontrado un verdadero conocimiento, verdaderas proposiciones y demostraciones; lo cual significa para él, como pensador analítico, que no ha restablecido activamente los verdaderos juicios y conexiones entre juicios, en cuya actividad efectiva todo surgiera de sus relaciones analíticas originales. Justamente por ello intenta realizar ahora la acción explícita que constituye su peculiar actividad racional, por más necesaria que sea aún la actividad indicativa por asociación, para señalar a su praxis racional su meta y los medios para alcanzarla.

Es pues carácter específico del juzgar por asociación y del juzgar signitivo, verbal, "bilateral" (con su forma más complicada

pero más fructífera, como puede comprenderse), ser una anticipación asociativa de juicios (que por lo general sigue las indicaciones asociativas de las expresiones y de los signos), ser anticipación asociativa de objetividades categoriales, de entidades mencionadas y de adecuaciones; gracias a esta indicación indirecta, esos juicios y entidades mencionadas anticipados son medios para llegar a la praxis auténtica que establezca los verdaderos juicios y, dado el caso, los verdaderos conocimientos... o bien son medios para mostrar su falta de realidad.

§ 7. *Primacía de la confusión retencional y rememorativa frente a la confusión aperceptiva: evidencia confusa secundaria*

Muéstrase ahora una distinción significativa entre estos modos confusos de juicio y la inactividad de las retenciones y rememoraciones, por más que éstas necesiten la autentificación de los juicios y puedan justificarse por ella. Pues aunque no den las cosas originalmente ni sean, por lo tanto, auténticas evidencias, tienen la *significación de derivaciones secundarias de la evidencia*, en las cuales —como lo muestra una crítica del conocimiento— *todavía hay algo de evidencia*, aunque indirecta. Sin ella no habría ciencia. Si la retención viva careciera de valor, el pensamiento no lograría ningún resultado. La comprobación de los juicios presupone que interviene la retención y que tiene validez. Lo mismo sucede con los *recuerdos reproductores*. No sólo tienen evidencia como rememoraciones *claras*, evidencia de la experiencia de lo pasado (se trata, por cierto, de una evidencia imperfecta pero que por esencia puede ser perfeccionada mediante aproximación a un límite ideal), también tienen una *evidencia secundaria* como *recuerdos aún oscuros*. Sin ella carecería de cualquier justificación posible la confianza que tiene la ciencia en ser un contingente de adquisiciones permanentes de conocimiento, de evidencias que pueden en cualquier momento reactivarse.

APÉNDICE III

DE LA IDEA DE UNA "LÓGICA DE LA MERA NO CONTRADICCIÓN" O "LÓGICA DE LA MERA CONSECUENCIA"

§ 1. *La meta de la no contradicción formal y de la consecuencia formal. Concepción amplia y concepción estricta de estos conceptos*

DESDE hace tiempo se designaba la lógica formal tradicional como lógica de la *mera no contradicción*, o también como *lógica de la mera consecuencia*; podría decir que mi demostración de la necesidad de definirla, por su contenido teórico esencial, como una "analítica pura", y de circunscribirla de hecho con exactitud, se reducía en el fondo a justificar por razones esenciales esas antiguas caracterizaciones, aunque también intentara establecer un sentido auténtico y purificado de dicha lógica. Ahora bien, la manera como utilizaba a menudo las mismas expresiones, particularmente las palabras "no contradicción" ("compatibilidad") y "consecuencia" —con un alcance general determinado por aquellas expresiones tradicionales—, puede dar lugar a equívocos, como me lo hizo notar durante la impresión de mi libro el profesor O. Becker. Tal vez me haya dejado llevar demasiado lejos —en el modo de expresarme— por la satisfacción de poder reivindicar con nuevas concepciones las expresiones tradicionales. Podría ser útil añadir ahora algunas explicaciones que a la vez justifiquen lo dicho y vayan más adelante.

La antigua lógica se llamaba lógica de la no contradicción (formal), aunque no estaba atenida a meras cuestiones sobre la composibilidad formal de los juicios, sobre su no contradicción. Con todo, las cuestiones sobre la consecuencia analítica necesaria,

sobre la consecuencia silogística, formaban su tema capital. No obstante, la antigua expresión tenía un sentido justo. Dada su actitud normativa, la expresión "principio de contradicción" ya tenía un sentido normativo: era norma para evitar la contradicción. Así, puede caracterizarse su intención por esta pregunta: ¿Cómo podemos, antes de entrar en los temas materiales, evitar que nuestros juicios caigan en "contradicciones", en incompatibilidades condicionadas por su mera forma? ¿Y cómo podemos encontrar las leyes normativas formales correspondientes? Ahora bien, cualquier negación de una consecuencia formal necesaria es una contradicción: así toda la lógica formal de la consecuencia, la lógica de las necesidades analíticas, cae bajo el punto de vista de la no contradicción. Ciertamente el propósito de lograr un sistema de la "verdad formal" puede disociarse del propósito de evitar contradicciones y elaborarse exclusivamente con un sentido positivo. Por ejemplo así: si ya tenemos juicios no contradictorios y conectados entre sí de modo no contradictorio, ¿cuáles otros juicios prejuzgan aquellos primeros, en razón de su pura forma? ¿Cuáles están implicados en aquéllos como consecuencias analíticamente necesarias? Pero en cualquier caso, la cuestión general planteada sobre las formas y normas esenciales de un universo de *no contradicción*, conduce necesariamente, en particular, a otra cuestión: la cuestión de las formas esenciales propias de las *necesidades* analíticas por las cuales hay otros juicios implicados en juicios ya dados. Así, las leyes formales universales de la no contradicción comprenden las de la consecuencia; la lógica formal de la no contradicción es también lógica formal de la consecuencia; naturalmente, el concepto de consecuencia está igualmente subordinado *a priori* al concepto más general de no contradicción.

A la inversa, es natural también referir toda la lógica a la *consecuencia* y comprender este concepto de un modo muy amplio. Para abandonar un juicio, para "suprimirlo" negándolo o, con mayor generalidad, para modalizarlo de alguna otra manera —lo que no depende, por cierto, de mi libre albedrío—, he de tener motivos particulares. ¿Qué motivos hay dentro de la esfera misma del juicio; con mayor precisión: dentro de la mera forma del juicio? En cuanto sujeto que juzga, permanezco fiel a mí mismo, "consecuente" conmigo mismo mientras me atenga a mis juicios; de lo contrario, soy inconsecuente. Mas también soy in-

consecuente sin saberlo, particularmente desde el punto de vista formal, si ulteriormente, al examinar con mayor precisión las formas en las que juzgo (volviéndolas "distintas"), reconozco que mi juicio ulterior contradice al anterior. Así, todos los juicios forman un sistema "consecuente" —en este sentido— cuando, para el sujeto que los juzga y examina "con mayor precisión", concuerdan en la unidad de un juicio dentro del cual ninguno de los juicios que lo componen contradice al otro.

Ahora vemos que la analítica como conjunto de leyes esenciales universales de la no contradicción formal posible, es también analítica como conjunto de leyes esenciales de la "consecuencia" formal posible. El concepto de "consecuencia" es pues, a su vez, un concepto muy general: comprende la consecuencia "lógica" en el sentido estricto de consecuencia analítica necesaria, pero también comprende la consecuencia en el sentido de unidad de la secuencia temporal, por así decir contingente, la secuencia de juicios pensados sucesiva pero *conjuntamente*; si observamos con precisión su forma, estos juicios son compatibles entre sí, sin influirse recíprocamente al modalizarse.

Todo esto subsiste pero se profundiza, si traemos a cuenta las ideas que se nos ocurrieron en el texto bajo el título de "Evidencia distinta o formulación verdadera y propia del juicio". Sólo a partir de ellas el concepto de consecuencia cobra su significación correcta. Nuestra "analítica pura" es de hecho, con su pureza, lo mismo analítica de la no contradicción que analítica de la consecuencia; y así fue designada en el texto, en vista de las otras significaciones de la palabra en cuestión, que se ofrecen naturalmente. La "consecuencia" en este sentido más amplio, se divide entonces *eo ipso* en consecuencia en el sentido lógico ordinario de necesidad analítica y en "no contradicción trivial" o compatibilidad de juicios "que nada tienen que ver entre sí". Esta última queda determinada, mediante las investigaciones del Apéndice I (con el concepto de materia judicativa, expuesto nuevamente como "materia sintáctica"), por la expresión científica: "juicios cuyas materias sintácticas no tienen ningún componente en común".

Lo fundamentalmente esencial de la doctrina expuesta en esta obra consiste, en mi opinión, en que la compatibilidad, la contradicción, la consecuencia en cualquiera de los sentidos en cuestión, tal como fungen en toda la analítica formal, pueden

y deben ser precisadas dándoles un sentido puro que no contenga ninguna referencia a la verdad y falsedad de los juicios, es decir, de los juicios concebidos temáticamente según relaciones analíticas. Con otras palabras: la analítica *pura* toma en cuenta los juicios puramente en cuanto juicios, o bien toma puramente las relaciones judicativas que conciernen a la posibilidad de formular propiamente, o no, los juicios; mas no toma en cuenta para nada que dicha posibilidad tenga alguna importancia para la verdad posible de los juicios. Frente a la lógica tradicional, la compatibilidad y la contradicción en la esfera de la analítica *pura no* tiene pues el sentido de compatibilidad o incompatibilidad en la esfera de la verdad posible; asimismo, la consecuencia no tiene el sentido de verdad consecuente (aunque sea sólo mencionada), etcétera. Hay una composibilidad de los juicios puramente en cuanto tales: composibilidad en la unidad de una formulación explícita y propia del juicio: sólo ésta es un concepto temático de la analítica pura. En la orientación subjetiva, la analítica pura trata nada más de las leyes esenciales formales de la posibilidad de juzgar explícita y propiamente, o de la posibilidad de juzgar varios juicios conjuntamente. No es menester añadir: también trata de las leyes esenciales de la *necesidad* de juzgar varios juicios conjuntamente; justamente porque las leyes esenciales formales de la "composibilidad" ya incluyen las leyes esenciales formales de la "connecesidad".

La manera de expresarnos en el texto suscita varias veces la apariencia de una incorrección, porque en varios sitios no se menciona expresamente esa "connecesidad"; además, porque la analítica pura unas veces es denominada simplemente "lógica de la consecuencia", otras "lógica de la no contradicción", y expresamente se designa la no contradicción como el único tema universal de esta última. Sin embargo, esta cuestión está correctamente concebida, como se desprende de las exposiciones y dilucidaciones anteriores, particularmente de las que tratan de las conexiones esenciales entre la temática y leyes universales de la no contradicción formal y la temática y leyes universales de la consecuencia formal (tanto en sentido amplio como en sentido estricto).

Indiquemos aún expresamente que así se comprende también la caracterización de la multiplicidad euclidiana como un sistema de "no contradicción" (por lo demás, también se dice antes: de "consecuencia"), dada en la página 146. Hay que observar también que ahí se habla de una "multiplicidad" y que ya en el capítulo III (pp. 98 y ss.) se había dilucidado con detalle el concepto exacto de multiplicidad como un sistema que tiene pura necesidad analítica.

§ 2. *La construcción radical y sistemática de la analítica pura remite a la doctrina de las sintaxis*

En relación con las investigaciones sobre las sintaxis, presentadas en el Apéndice I, añadamos aún la siguiente aplicación a la analítica pura.

Concibamos la tarea universal de esta analítica en esta forma simple: investigar las leyes esenciales de la forma del juicio que son condiciones para que cualquier juicio, con cualquier forma que pueda fijársele, pueda ser un juicio "propiamente existente" —un juicio explícitamente formulable—, en el sentido de la evidencia distinta.

Concibamos el juicio con la generalidad analítica más amplia, la de una entidad categorial mencionada en general, con la importancia decisiva que ha cobrado en los últimos capítulos de esta obra.

El planteamiento de la cuestión concierne también a las formas mismas de juicio, en cuanto formas generales puramente conceptuales de juicios; reza así: ¿Cuándo pueden captarse las formas de juicio con evidencia original, como formas generales esenciales de juicios susceptibles de formularse efectiva y propiamente? ¿Cuándo tienen "existencia" ideal en cuanto tales?

Dada la amplitud del concepto de juicio, cualquier conjunción de juicios y cualquier todo categorial, que pueda construirse de modo puramente gramatical con juicios cualesquiera tomados como entidades categoriales mencionadas, es *un* juicio; y a él se refiere la cuestión de su "existencia". Esta cuestión comprende pues cualquier cuestión sobre la composibilidad de cualesquiera juicios que fungen siempre entonces, naturalmente, como juicios parciales, aunque sean partes de una mera conjunción.

Ahora bien, en el Apéndice I se puso en claro que los *termini*, que en la perspectiva formal se conciben como variables plenamente indeterminadas pero idénticas, no son más que las "materias nucleares"; quedó claro también que las leyes formales que buscábamos, sólo son leyes de las *sintaxis* y, en un nivel más profundo, de la variación de las formas nucleares, es decir, de la sustantivación ("nominalización").

Al emprender sistemáticamente la solución de las cuestiones planteadas, debemos por lo tanto explorar las leyes de las sintaxis y de su infraestructura. Como punto de partida debemos tomar

primero la composición sintáctica con la correspondiente distinción entre formas y materias sintácticas o formas de la "materia". Tendríamos que preguntar luego por las formas primordiales o "primitivas" y su composición primordial, después por los modos de conexión sintáctica igualmente primitivos. Tendríamos que preguntar cómo los "elementos" primitivos se unifican y se convierten de manera primitiva en juicios, gracias a esas formas; cómo resulta posible la unidad del juicio en sus diferentes niveles de complicación, gracias a los mismos modos de conexión, trátese de modos utilizables en cualquier nivel de complicación (como los conjuntivos) o de modos propios de un nivel elevado. Entre los componentes primitivos, entre los elementos originales de la construcción sintáctica de formas, sólo podremos contar elementos independientes (que al transformarse se incorporan a un compuesto que ya los conforma sintácticamente) así como la certeza en la existencia (que se modaliza de diversos modos que tienen generalidad formal).

A los puntos anteriores corresponden leyes de la existencia analítica: ante todo, la ley de la primitividad analítica: las formas primitivas "existen" *a priori*, es decir, son propiamente formulables. Cualquier modalización —considerada en sí y por sí— conserva esa existencia; pero ya no la tiene necesariamente si forma parte de conexiones, por cuanto una forma que tiene existencia posible en sí y por sí, puede ser dependiente de otra forma igualmente posible en sí y por sí; y esta dependencia está sujeta (único punto ahora en cuestión) a leyes formales de la coexistencia posible o, lo que es igual, a leyes de la unidad total sintáctica posible. Además: la *mera* conjunción o cualquier conexión copulativa arroja nuevas formas de existencia posible. Hay que observar al respecto que cualquier conexión de formas, efectuada gracias a la comunidad de un *terminus* tiene la significación de una conexión copulativa que le corresponde: le corresponde a ese *terminus* un "es el mismo". En general, varios juicios posibles combinados entre sí sintácticamente de cualquier modo, convertidos pues en términos, no arrojan todavía, por su sintaxis global, un todo posible. En cualquier caso depende de su tipo de combinación por conexiones copulativas (que los unifican e identifican en un sentido muy amplio), depende pues del modo en que estén construidas las totalidades copulativas, la posibilidad de *poner en cuestión* su coexistencia (su compo-

sibilidad fundada en la forma pura). Podemos decir, por consiguiente, que la unidad por conexión copulativa define un *concepto de juicio* del todo *característico*: justamente el que exclusivamente tiene en vista la lógica tradicional, puesto que no toma en cuenta las conjunciones judicativas "incoherentes".[1] Al considerar los complejos sintácticos de esa esfera copulativa, nos encontramos naturalmente, por lo general, con todas las necesidades analíticas, o bien con las contradicciones que son su reverso.

Baste esto como una indicación que muestre la conveniencia y necesidad de establecer previamente a la base de la lógica, una morfología profundamente cimentada como teoría sistemática de las estructuras sintácticas, para poder edificar sobre ella una analítica sistemáticamente evidente y con autenticidad original. Frente a la morfología "puramente gramatical" de los juicios, que no plantea ninguna cuestión sobre la posibilidad de formular propiamente los juicios, podemos llamar a esta analítica pura una *morfología superior* de los juicios posibles explícitamente formulables (con su correlato, naturalmente: la morfología de los juicios negativamente formulables, de los juicios contradictorios). Las formas en cuanto formas generales esenciales son leyes esenciales. La analítica pura —podemos decir después de todo lo anterior— es una ciencia que examina sistemáticamente las formas primordiales de los juicios judicables en una actividad propia y completa, las "operaciones primordiales" de sus variaciones sintácticas posibles, sus modos originales de enlaces conectivos (copulativos, conjuntivos). A partir de esta cuestión, bajo la guía de reiteraciones puramente gramaticales de la construcción de formas, la analítica pura debe explorar las posibilidades de construcción formal de juicios "propiamente dichos", que se ofrecen en diferentes niveles; así, debe dominar mediante leyes todo el sistema de la posibilidad de los juicios propios de la esfera de la distinción (desde un punto de vista ideal: mediante la construcción sistemática de las formas existentes).

[1] *Cf.* el Apéndice I, § 6, p. 311.

§ 3. *La caracterización de los juicios analíticos como meramente "explicativos" y como "tautologías"*

Consideremos aún la peculiaridad de la analítica en relación al papel que desempeñan en ella los "*termini*". Desde el punto de vista constitutivo, las sintaxis y las "sustantivaciones" que se combinan con ellas designan los correlatos noemáticos de las actividades específicas de judicación y de la secuencia con la que esas actividades se consuman, una y otra vez, en forma de conexiones copulativas conclusas. En lo que respecta a los núcleos, nos remiten al hecho de que la acción de judicación ya presupone datos previos. Éstos pueden ser formaciones que provengan de juicios anteriores; pero en último término llegamos, con las materias últimas y sus formas de sustantividad y adjetividad, a la experiencia pasiva y luego activa de algo individual y a las preformaciones, que en este caso se efectúan en una mera aprehensión cognoscitiva de una experiencia explícita. Todo esto designa una temática por separado. La analítica no la toma en cuenta, aun cuando se refiere a la subjetividad operante correlativa. Dada la libre indeterminación de sus *termini*, no toma en cuenta si los *termini* que se presentan en sus formas generales son sustantividades y adjetividades últimas derivadas de la experiencia o formaciones provenientes de acciones sintácticas previas. Así, su evidencia distinta formal sólo afecta a las características de la construcción sintáctica, mientras que en cierto modo queda en duda el origen y la posibilidad de los *termini*. A ello responde el hecho de que, aun cuando la analítica se ejemplifica o se aplica materialmente, o incluso cuando averigua si una conclusión es analíticamente evidente (sin recurrir a leyes formales), el interés temático no llega hasta los *termini* materiales, sino que, conservando la identidad de dichos elementos, sólo se ocupa de las sintaxis.

Además, el "juzgar analítico" y, desde el punto de vista de la generalidad formal, el juzgar de la analítica misma tiene que llamarse naturalmente también "analítico", en el sentido que Kant trataba de comprender con las palabras "mera explicación del conocimiento" frente a "ampliación del conocimiento". En efecto, esto sólo puede significar que el interés analítico se dirige simplemente a la posibilidad de evidencia distinta, inherente

a la efectuación posible de actos judicativos de todos los niveles sintácticos, y que la evidencia de los respectivos datos carece de importancia para ella. Esto le sirve a la lógica: las leyes conclusas en sí de la "no contradicción" fundan las leyes de la verdad posible. El conocimiento no se "enriquece": en toda actividad analítica nos quedamos con los juicios o con los conocimientos que ya "teníamos"; todo lo que aparezca luego analíticamente está "implicado" en ese haber. Sólo que muy a menudo tenemos que llamar en nuestra ayuda al genio de los matemáticos para llevar al cabo la mera "distinción" o "explicación". Si concebimos idealmente el propósito entero de la analítica dirigido a una esfera cualquiera de datos previos, abierta hasta el infinito, entonces, en todos los niveles de operaciones analíticas tendremos "siempre lo mismo", las mismas cosas, los mismos componentes de situaciones objetivas. Lo que descubrimos ya está ahí, está objetivamente en identidad total o parcial con los presupuestos. Justamente esta circunstancia determina patentemente la doctrina de la "*tautología*" y la formación de ese concepto destacado por la nueva logística, concepto que comprende cualquier conexión analítica conclusa de proposiciones.

Podría ser de interés conocer las observaciones que se refieren a la tautología y a la vez la incluyen en una analítica "pura", que el profesor O. Becker ha puesto afablemente a nuestra disposición.

O. BECKER

(*Nota a los §§ 14-18 del texto*)

§ 4. *Observaciones sobre la tautología en el sentido de la logística*

Según el punto de vista de la logística, la tautología puede comprenderse como la negación de una contradicción; a la inversa, cualquier negación de una contradicción es una tautología. De esta "definición" resulta el carácter puramente analítico de las tautologías así caracterizadas. Son, en cierto modo, sistemas consecuentes autosuficientes que no necesitan de ninguna premisa fuera de las que ellos establecen. Las propiedades específicas de la tautología presentan una estricta analogía con las de la contradicción, cuando se abandona la esfera de la analítica pura y se

toma en consideración la verdad y falsedad posibles de los juicios (*cf.* ∫ 19).

"Toda contradicción excluye de antemano cuestiones sobre la adecuación; es *a limine* una falsedad" (p. 68). De un modo estrictamente correspondiente también es válido el siguiente enunciado: toda tautología excluye de antemano cuestiones sobre la adecuación, es *a limine* una verdad.

Mediante operaciones lógicas, formemos con los juicios p_1, $p_2, \ldots p_n$ la forma compleja $P(p_1, p_2, \ldots p_n)$, que, por su estructura gramatical, representa a su vez un juicio; entonces P es una tautología o una contradicción si y sólo si P es verdadero o falso, *independientemente de que los juicios $p_1, p_2, \ldots p_n$, sean verdaderos o falsos.*[2] La cuestión de la adecuación del sentido judicativo de p_1, $p_2, \ldots p_n$ a cualquier situación objetiva ontológica-formal o incluso material no tiene nada que ver con este punto.

Pero ahora, de un modo análogo, podemos establecer estas definiciones en la esfera puramente analítica, es decir: sin utilizar estrictamente ningún concepto de verdad o de falsedad.

"P es una tautología o una contradicción" significa: "P (p_1, $p_2, \ldots p_n$) es compatible o incompatible con p_1 y con no-p_1, con p_2 y con no-$p_2 \ldots$ con p_n y con no-p_n." (Es decir: según sea una tautología o una contradicción, P es compatible o incompatible con cualquier producto lógico que se obtenga de $p_1 . p_2 \ldots p_n$ al reemplazar cualquier p_i por su negación.)

Este procedimiento, que transforma una formulación de "lógica de la verdad" en una formulación de "lógica de la consecuencia", puede también aplicarse patentemente a un caso más general: cuando debe decirse que P (p_1, $p_2, \ldots p_n$) es verdadero (o falso) si ciertos p_i son verdaderos y los demás p_j son falsos. La concepción puramente analítica reza entonces: la negación de P(o el mismo P) es incompatible con cierto producto lógico de enunciados que se obtiene de $p_1 . p_2 \ldots p_n$ al reemplazar los que antes llamamos p_j (y *sólo* ellos) por su negación. (Estrictamente debemos suponer también el principio del tercio excluso

[2] Esta caracterización de la tautología proviene de L. WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus* (Londres, 1922), publicado también en los *Annalen der Natur und Kulturphilosophie* (t. XIV, 1921). [Hay traducción al español, en la *Revista de Occidente*, Madrid.] (N. del T.)

para esos juicios cuyas negaciones formamos. De lo contrario, tendríamos que reemplazar siempre la incompatibilidad entre la negación de *q* y *r*, por una implicación positiva de *q* en *r*.) Así se podría mostrar en lo esencial la posibilidad de evitar el concepto de verdad en toda la silogística.

Así como la verdad es un predicado que sólo puede convenir a un juicio distinto (no contradictorio) (p. 68), la falsedad es un predicado que sólo puede convenir a un juicio no tautológico, esto es, a un juicio que no es evidente en la esfera de la distinción.

Así como la discordancia de los "sentidos parciales" ("proposiciones parciales") contenidos en un juicio complejo excluye la verdad, así la "autoconcordancia" (estructura tautológica) de los sentidos parciales excluye la falsedad, *a limine* en ambos casos. Sólo los juicios que son concordantes pero no "autoconcordantes", los que son distintos pero no "autodistintos" están abiertos a ambas posibilidades: la de la verdad y la de la falsedad.

Ya se había dicho al comienzo que las negaciones de tautologías son contradicciones y *vice versa*. En relación con esto está un hecho: el *principio del tercio excluso* tiene validez en toda la esfera judicativa tautológica-contradictoria; lo que por lo general no es el caso —como es sabido— en la esfera puramente analítica (*cf.* §§ 90 y 77). Esto obedece a que —tan pronto como se introduce la idea de verdad o falsedad posibles— queda resuelta *a limine* en un sentido positivo la *cuestión de la posibilidad de decidir* la verdad o falsedad de un juicio perteneciente a la esfera tautológica-contradictoria (*cf.* § 79).

CONCLUSIÓN

En esta obra hemos intentado trazar el camino que va de la lógica tradicional a la lógica trascendental: lógica trascendental que no es una segunda lógica, sino tan sólo la lógica misma, concreta y radical, desarrollada con el método fenomenológico. Con todo, para hablar con mayor precisión, en esta lógica trascendental sólo hemos considerado la lógica analítica, delimitada tradicionalmente; gracias a su generalidad formal vacía, ésta abarca todas las esferas de ser y de objetos, esto es, todas las esferas de conocimiento. No obstante, obligados a trazar de nuevo el sentido y el alcance de la investigación trascendental, también logramos comprender por anticipado las "lógicas" que tienen otro sentido y que aún están por fundar: lógicas con el carácter de teorías materiales de la ciencia; entre éstas, la suprema y de mayor alcance sería la *lógica de la ciencia absoluta*, la lógica de la *filosofía* fenomenológica-trascendental.

Naturalmente, bajo el rubro de "lógica", equivalente al de "ontología", caben también, en un sentido justo, todas las disciplinas materiales *a priori* por fundar: disciplinas de una *ontología mundana* que habrá que fundar por lo pronto de un modo directo, con positividad trascendental "ingenua". Resulta ya evidente por nuestro contexto que esa ontología mundana expone el *a priori* universal de un mundo posible en sentido puro; este mundo posible debe surgir concretamente como eidos, del mundo que nos está dado fácticamente, gracias al método de la variación eidética que toma al mundo fáctico como ejemplo director.

De estos pensamientos provienen los diferentes *niveles de la amplia problemática de una lógica del mundo,* que habrá que fundar radicalmente: auténtica ontología mundana sobre la cual algo hemos indicado ya.

Como nivel fundamental de esa lógica funge la *"estética trascendental"* en un nuevo sentido (así llamada debido a su relación, fácil de comprender, con la estética trascendental kantiana, que tiene límites más estrechos). Trata del problema eidético de un mundo posible en general como *mundo de la "experiencia pura"*, que precede a toda ciencia en un sentido "superior". Se ocupa pues de la descripción eidética del *a priori* universal; sin este *a priori* no podrían aparecer objetos unitarios en la mera experiencia, antes de las acciones categoriales (en nuestro sentido, inconfundible con el sentido kantiano de "categoría"), ni podría tampoco constituirse la unidad de una naturaleza, de un mundo, como unidad sintética pasiva. Un estrato de este *a priori* es el *a priori* estético del espacio-tiempo. Este logos del mundo estético, igual que el logos analítico, necesita naturalmente para ser ciencia auténtica de la investigación trascendental sobre la constitución: investigación de la que surge una ciencia extraordinariamente rica y difícil.

En un nivel superior se levanta el logos del ser mundano objetivo y de la *ciencia en sentido "superior"*, ciencia que efectúa sus investigaciones según las ideas de ser *"riguroso"* y verdad rigurosa, y que forma teorías *"exactas"* que corresponden a esas ideas.[1] De hecho nace, primero en la forma de geometría exacta, luego de ciencia natural exacta (la física de Galileo), una ciencia que tiene conscientemente un nuevo estilo: ciencia ya no "descriptiva" —que tipifique formaciones "estéticas", datos de la intuición pura—, sino logificante e idealizante. Como es sabido, su primera forma histórica y luego su guía fue la geometría platónica; ésta no habla de rectas, círculos, etcétera, en sentido "estético", ni de *su a priori*, que aparece en una *apariencia* efectiva y posible, sino que habla de la *idea* (*regulativa*) de ese espacio aparente, del "espacio ideal" con sus "rectas ideales", etcétera. Toda la "física" exacta opera con "idealidades" semejantes; bajo la naturaleza efectivamente experimentada, la de la vida actual, pone así una naturaleza que tiene carácter de idea, de norma regulativa ideal, de logos en un sentido superior. Cualquier estudiante "entiende" con positividad ingenua lo que esto significa, lo que puede lograr así el conocimiento y el dominio de la naturaleza. Pero para alcan-

[1] *Cf. supra* § 96, c), pp. 253 y ss.

zar una autocomprensión radical y una crítica trascendental del conocimiento "exacto" de la naturaleza subsisten fuertes problemas: problemas, por supuesto, de una investigación fenomenológica que procede según la guía de la exposición noemática del sentido; esta investigación debe descubrir noéticamente la constitución "subjetiva"; a partir de ella, debe plantear cuestiones últimas sobre el sentido y determinar críticamente su "alcance".

¿Hasta qué punto intenciones semejantes, aunque de ningún modo idénticas, pueden formar parte del sentido de las ciencias del espíritu? ¿Qué ideas regulativas son necesarias para esas ciencias? ¿Cuáles deben servir conscientemente de guía a sus métodos, para imprimirles, no ya una exactitud semejante a la de la ciencia natural, pero sí conceptos normativos que les procuren una logicidad "superior" (y que procedan de esas ideas)? Éstas son, una vez más, nuevas cuestiones que designan nuevas esferas de investigación para una "lógica".

Así, sólo hemos circunscrito la esencia de una teoría formal de la ciencia y la hemos conducido a su forma trascendental; con todo, sólo hemos situado en su lugar la idea completa de una teoría de la ciencia, de una lógica, de una ontología; ella nos remite a futuras exposiciones que habrán de indicarnos hasta dónde podemos avanzar en ese camino.